JMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. SIGM. FREUD

REDIGIERT VON

DR. OTTO RANK u. DR. HANNS SACHS

II. JAHRGANG / 1913
HEFT 4 / / AUGUST



1913
HUGO HELLER & CIE
LEIPZIG u. WIEN · I · BAUERNMARKT 3

Der über Erwarten günstige Erfolg des abgelaufenen ersten Jahrgangs hat uns vor allem des Interesses Jener versichert, an die sich die Zeitschrift zunächst wandte, nicht minder aber die Hoffnung bestätigt, daß auch weitere Kreise an den Problemen und Ergebnissen unserer jungen Wissenschaft Anteil nehmen werden; endlich hat uns die rege Mitarbeit der Vertreter verschiedener Fachgebiete das Bewußtsein gegeben, daß unser Unternehmen auch imstande war, der Anregung geistiger Produktionstätigkeit zu dienen.

Die reiche und vielseitige Arbeit des abgelaufenen Jahrgangs zeigt die Inhaltsübersicht und wir dürfen hoffen, mit der Festhaltung und Ausgestaltung unseres Programms auch unseren Erfolg sichern und steigern zu können.

Soweit es durchführbar ist, sollen alle jene Zweige der Geisteswissenschaften, für die die Psychoanalyse Bedeutung gewonnen hat, zu Wort kommen; auch soll weiterhin neben Sonderproblemen der Individualpsychologie besonders die Völkerpsychologie einen breiten Raum einnehmen, die ja am deutlichsten den Wert und die Fruchtbarkeit der am Einzelnen gewonnenen Seelenkenntnis erweist.

ÄSTHETIK, LITERATURGESCHICHTE, PHILOLOGIE, PÄDAGOGIK, MORALTHEORIE, KULTUR- UND RELIGIONSGESCHICHTE, ETHNOGRAPHIE UND FOLKLORE, die im I. Jahrgang bereits vertreten waren, sollen sorgfältig weiter gepflegt werden; andere Wissenschaften, besonders die MYTHENFORSCHUNG, dann auch PHILOSOPHIE und METAPHYSIK, soweit sie einer psychologischen Betrachtungsweise zugänglich sind, werden hinzukommen, so daß jeder, der an wissenschaftlicher Forschung Anteil nimmt, die Probleme, die ihn vorzüglich interessieren, unter neuen Gesichtspunkten behandelt finden wird. Die Einheitlichkeit wird durch die gemeinsame Beziehung zur Psychoanalyse gewahrt werden, durch die jedes Problem in neue Zusammenhänge eingefügt wird.

Für die REDAKTION bestimmte Zuschriften und Sendungen wollen an Dr. HANNS SACHS, Wien XIX/1, Peter-Jordangasse 76 adressiert werden.

»IMAGO« erscheint SECHSMAL jährlich im Gesamtumfang von etwa 36 Bogen und kann für M. 15.— = K 18.— pro Jahrgang durch jede gute Buchhandlung sowie direkt vom Verlage HUGO HELLER & CIE. in Wien I., Bauernmarkt 3 abonniert werden. Einzelne Hefte werden nicht abgegeben.

Auch wird ein GEMEINSAMES ABONNEMENT auf »IMAGO« und die »INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR ÄRZTLICHE PSYCHOANALYSE« zum ermäßigten Gesamtjahrespreis von Mk. 30.— = K 36.— eröffnet.

Die wenigen noch verfügbaren Exemplare des abgeschlossenen I. Jahrgangs »IMAGO« werden im Preise erhöht, so daß der komplette I. Jahrgang nunmehr M. 18.— = K 21.60, gebunden M. 22.50 = K 27.— kostet.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG:

II. 4. DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS 1913

Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker.

Von SIGM. FREUD.

IV.

Die infantile Wiederkehr des Totemismus.

Von der Psychoanalyse, welche zuerst die regelmäßige Überdeterminierung psychischer Akte und Bildungen aufgedeckt hat, braucht man nicht zu besorgen, daß sie versucht sein werde, etwas so Kompliziertes wie die Religion aus einem einzigen Ursprung abzuleiten. Wenn sie in notgedrungener, eigentlich pflichtgemäßer Einseitigkeit eine einzige der Quellen dieser Institution zur Anerkennung bringen will, so beansprucht sie zunächst für dieselbe die Ausschließlichkeit so wenig wie den ersten Rang unter den zusammenwirkenden Momenten. Erst eine Synthese aus verschiedenen Gebieten der Forschung kann entscheiden, welche relative Bedeutung dem hier zu erörternden Mechanismus in der Genese der Religion zuzuteilen ist; eine solche Arbeit überschreitet aber sowohl die Mittel als auch die Absicht des Psychoanalytikers.

1.

In der ersten Abhandlung dieser Reihe haben wir den Begriff des Totemismus kennen gelernt. Wir haben gehört, daß der Totemismus ein System ist, welches bei gewissen primitiven Völkern in Australien, Amerika, Afrika die Stelle einer Religion vertritt und die Grundlage der sozialen Organisation abgibt. Wir wissen, daß der Schotte Mac Lennan 1869 das allgemeinste Interesse für die bis dahin nur als Kuriosa gewürdigten Phänomene des Totemismus in Anspruch nahm, indem er die Vermutung aussprach, eine große Anzahl von Sitten und Gebräuchen in verschiedenen alten wie modernen Gesellschaften seien als Überreste einer totemistischen Epoche

zu verstehen. Die Wissenschaft hat seither diese Bedeutung des Totemismus im vollen Umfange anerkannt. Als eine der letzten Äußerungen über diese Frage will ich eine Stelle aus den Elementen der Völkerpsychologie von W. Wundt (1912) zitieren[1]: »Nehmen wir alles dies zusammen, so ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit der Schluß, daß die totemistische Kultur überall einmal eine Vorstufe der späteren Entwicklungen und eine Übergangsstufe zwischen dem Zustand des primitiven Menschen und dem Helden- und Götterzeitalter gebildet hat.«

Die Absichten der vorliegenden Abhandlungen nötigen uns zu einem tieferen Eingehen auf die Charaktere des Totemismus. Aus Gründen, welche später ersichtlich werden sollen, bevorzuge ich hier eine Darstellung von S. Reinach, der im Jahre 1900 nachstehenden Code du totémisme in zwölf Artikeln, gleichsam einen Katechismus der totemistischen Religion, entworfen hat[2]:

1. Gewisse Tiere dürfen weder getötet noch gegessen werden, aber die Menschen ziehen Individuen dieser Tiergattungen auf und schenken ihnen Pflege.
2. Ein zufällig verstorbenes Tier wird betrauert und unter den gleichen Ehrenbezeugungen bestattet wie ein Mitglied des Stammes.
3. Das Speiseverbot bezieht sich gelegentlich nur auf einen bestimmten Körperteil des Tieres.
4. Wenn man ein für gewöhnlich verschontes Tier unter dem Drange der Notwendigkeit töten muß, so entschuldigt man sich bei ihm und sucht die Verletzung des Tabu, den Mord, durch mannigfache Kunstgriffe und Ausflüchte abzuschwächen.
5. Wenn das Tier rituell geopfert wird, wird es feierlich beweint.
6. Bei gewissen feierlichen Gelegenheiten, religiösen Zeremonien, legt man die Haut bestimmter Tiere an. Wo der Totemismus noch besteht, sind dies die Totemtiere.
7. Stämme und Einzelpersonen legen sich Tiernamen bei, eben die der Totemtiere.
8. Viele Stämme gebrauchen Tierbilder als Wappen und verzieren mit ihnen ihre Waffen; Männer malen sich Tierbilder auf den Leib oder lassen sich solche durch Tätowierung einritzen.
9. Wenn der Totem zu den gefürchteten und gefährlichen Tieren gehört, so wird angenommen, daß er die Mitglieder des nach ihm genannten Stammes verschont.
10. Das Totemtier beschützt und warnt die Angehörigen des Stammes.
11. Das Totemtier kündigt seinen Getreuen die Zukunft an und dient ihnen als Führer.
12. Die Mitglieder eines Totemstammes glauben oft daran,

---

[1] p. 139.

[2] Revue scientifique, Oktober 1900, abgedruckt in des Autors vierbändigem Werke Cultes, Mythes et Religions, 1908, T. I, p. 17ff.

daß sie mit dem Totemtier durch das Band gemeinsamer Abstammung verknüpft sind.

Man kann diesen Katechismus der Totemreligion erst würdigen, wenn man in Betracht zieht, daß Reinach hier auch alle Anzeichen und Resterscheinungen eingetragen hat, aus denen man den einstigen Bestand des totemistischen Systems erschließen kann. Eine besondere Stellung dieses Autors zum Problem zeigt sich darin, daß er dafür die wesentlichen Züge des Totemismus einigermaßen vernachlässigt. Wir werden uns überzeugen, daß er von den zwei Hauptsätzen des totemistischen Katechismus den einen in den Hintergrund gedrängt, den anderen völlig übergangen hat.

Um von den Charakteren des Totemismus ein richtigeres Bild zu gewinnen, wenden wir uns an einen Autor, welcher dem Thema ein vierbändiges Werk gewidmet hat, das die vollständigste Sammlung der hieher gehörigen Beobachtungen mit der eingehendsten Diskussion der durch sie angeregten Probleme verbindet. Wir werden J. G. Frazer, dem Verfasser von »Totemism and Exogamy«[1] für Genuß und Belehrung verpflichtet bleiben, auch wenn die psychoanalytische Untersuchung zu Ergebnissen führen sollte, welche weit von den seinigen abweichen[2].

Ein Totem, schrieb Frazer in seinem ersten Aufsatze[3], ist

[1] 1910.

[2] Vielleicht tun wir aber vorher gut daran, dem Leser die Schwierigkeiten vorzuführen, mit denen Feststellungen auf diesem Gebiete zu kämpfen haben:

Zunächst; die Personen, welche die Beobachtungen sammeln, sind nicht dieselben, welche sie verarbeiten und diskutieren, die ersteren Reisende und Missionäre, die letzteren Gelehrte, welche die Objekte ihrer Forschung vielleicht niemals gesehen haben. — Die Verständigung mit den Wilden ist nicht leicht. Nicht alle der Beobachter waren mit den Sprachen derselben vertraut, sondern mußten sich der Hilfe von Dolmetschern bedienen oder in der Hilfssprache des piggin-english mit den Ausgefragten verkehren. Die Wilden sind nicht mitteilsam über die intimsten Angelegenheiten ihrer Kultur und eröffnen sich nur solchen Fremden, die viele Jahre in ihrer Mitte zugebracht haben. Sie geben aus den verschiedenartigsten Motiven (Vgl. Frazer, The beginnings of religion and totemism among the Australian aborigines, Fortnightly Review, 1905; T. and Ex. I, p. 150) oft falsche oder mißverständliche Auskünfte. — Man darf nicht daran vergessen, daß die primitiven Völker keine jungen Völker sind, sondern eigentlich ebenso alt wie die zivilisiertesten, und daß man kein Recht zur Erwartung hat, sie würden ihre ursprünglichen Ideen und Institutionen ohne jede Entwicklung und Entstellung für unsere Kenntnisnahme aufbewahrt haben. Es ist vielmehr sicher, daß sich bei den Primitiven tiefgreifende Wandlungen nach allen Richtungen vollzogen haben, so daß man niemals ohne Bedenken entscheiden kann, was an ihren gegenwärtigen Zuständen und Meinungen nach Art eines Petrefakts die ursprüngliche Vergangenheit erhalten hat, und was einer Entstellung und Veränderung derselben entspricht. Daher die überreichlichen Streitigkeiten unter den Autoren, was an den Eigentümlichkeiten einer primitiven Kultur als primär und was als spätere sekundäre Gestaltung aufzufassen sei. Die Feststellung des ursprünglichen Zustandes bleibt also jedesmal eine Sache der Konstruktion. — Es ist endlich nicht leicht, sich in die Denkungsart der Primitiven einzufühlen. Wir mißverstehen sie ebenso leicht wie die Kinder und sind immer geneigt, ihr Tun und Fühlen nach unseren eigenen physischen Konstellationen zu deuten.

[3] Totemism, Edinburgh 1887, abgedruckt im ersten Band des großen Werkes T. and Ex.

ein materielles Objekt, welchem der Wilde einen abergläubischen Respekt bezeugt, weil er glaubt, daß zwischen seiner eigenen Person und jedem Ding dieser Gattung eine ganz besondere Beziehung besteht. Die Verbindung zwischen einem Menschen und seinem Totem ist eine wechselseitige; der Totem beschützt den Menschen und der Mensch beweist seine Achtung vor dem Totem auf verschiedene Arten, so z. B. daß er ihn nicht tötet, wenn es ein Tier, und nicht abpflückt, wenn es eine Pflanze ist. Der Totem unterscheidet sich vom Fetisch darin, daß er nie ein Einzelding ist wie dieser, sondern immer eine Gattung, in der Regel eine Tier- oder Pflanzenart, seltener eine Klasse von unbelebten Dingen und noch seltener von künstlich hergestellten Gegenständen.

Man kann mindestens drei Arten von Totem unterscheiden:

1. den Stammestotem, an dem ein ganzer Stamm teil hat, und der sich erblich von einer Generation auf die andere überträgt;

2. den Geschlechtstotem, der allen männlichen oder allen weiblichen Mitgliedern eines Stammes mit Ausschluß des anderen Geschlechts angehört, und

3. den individuellen Totem, der einer einzelnen Person eignet und nicht auf deren Nachkommenschaft übergeht. Die beiden letzten Arten von Totem kommen an Bedeutung gegen den Stammestotem nicht in Betracht. Es sind, wenn nicht alles täuscht, späte und für das Wesen des Totem wenig bedeutsame Bildungen.

Der Stammestotem (Clantotem) ist Gegenstand der Verehrung einer Gruppe von Männern und Frauen, die sich nach dem Totem nennen, sich für blutsverwandte Abkömmlinge eines gemeinsamen Ahnen halten und durch gemeinsame Pflichten gegeneinander wie durch den Glauben an ihren Totem miteinander fest verbunden sind.

Der Totemismus ist sowohl ein religiöses wie ein soziales System. Nach seiner religiösen Seite besteht er in den Beziehungen gegenseitiger Achtung und Schonung zwischen einem Menschen und seinem Totem, nach seiner sozialen Seite in den Verpflichtungen der Clanmitglieder gegeneinander und gegen andere Stämme. In der späteren Geschichte des Totemismus zeigen dessen beide Seiten eine Neigung auseinander zu gehen; das soziale System überlebt häufig das religiöse und umgekehrt verbleiben Reste von Totemismus in der Religion solcher Länder, in denen das auf den Totemismus gegründete soziale System verschwunden ist. Wie diese beiden Seiten des Totemismus ursprünglich miteinander zusammenhingen, können wir bei unserer Unkenntnis über dessen Ursprünge nicht mit Sicherheit sagen. Doch ergibt sich im ganzen eine starke Wahrscheinlichkeit dafür, daß die beiden Seiten des Totemismus zu Anfang unzertrennlich voneinander waren. Mit anderen Worten, je weiter wir zurückgehen, desto deutlicher zeigt es sich, daß der Stammesangehörige sich zur selben Art zählt wie seinen Totem und sein Verhalten gegen den Totem von dem gegen einen Stammesgenossen nicht unterscheidet.

In der speziellen Beschreibung des Totemismus als eines religiösen Systems stellt Frazer voran, daß die Mitglieder eines Stammes sich nach ihrem Totem nennen und in der Regel auch glauben, daß sie von ihm abstammen. Die Folge dieses Glaubens ist es, daß sie das Totemtier nicht jagen, nicht töten und nicht essen und sich jeden anderen Gebrauch des Totem versagen, wenn er etwas anderes als ein Tier ist. Die Verbote, den Totem nicht zu töten und nicht zu essen, sind nicht die einzigen Tabu, die ihn betreffen; manchmal ist es auch verboten ihn zu berühren, ja, ihn anzuschauen; in einer Anzahl von Fällen darf der Totem nicht bei seinem richtigen Namen genannt werden. Die Übertretung dieser den Totem schützenden Tabugebote straft sich automatisch durch schwere Erkrankungen oder Tod[1].

Exemplare des Totemtieres werden gelegentlich von dem Clan aufgezogen und in der Gefangenschaft gehegt[2]. Ein tot aufgefundenes Totemtier wird betrauert und bestattet wie ein Clangenosse. Mußte man ein Totemtier töten, so geschah es unter einem vorgeschriebenen Rituale von Entschuldigungen und Sühnezeremonien.

Von seinem Totem erwartete der Stamm Schutz und Schonung. Wenn er ein gefährliches Tier war (Raubtier, Giftschlange), so setzte man voraus, daß er seinen Genossen nichts zu Leide tun würde, und wo sich diese Voraussetzung nicht bestätigte, wurde der Beschädigte aus dem Stamm ausgestoßen. Eide, meint Frazer, waren ursprünglich Ordalien, viele Abstammungs- und Echtheitsproben wurden so dem Totem zur Entscheidung überlassen. Der Totem hilft in Krankheiten, gibt dem Stamme Vorzeichen und Warnungen. Die Erscheinung des Totemtieres in der Nähe eines Hauses wurde häufig als Ankündigung eines Todesfalles angesehen. Der Totem war gekommen, seinen Verwandten zu holen[3].

Unter verschiedenen, bedeutsamen Verhältnissen sucht der Clangenosse seine Verwandtschaft mit dem Totem zu betonen, indem er sich ihm äußerlich ähnlich macht, sich in die Haut des Totemtiers hüllt, sich das Bild desselben einritzt u. dgl. Bei den feierlichen Gelegenheiten der Geburt, der Männerweihe, des Begräbnisses wird diese Identifizierung mit dem Totem in Taten und Worten durchgeführt. Tänze, bei denen alle Genossen des Stammes sich in ihren Totem verkleiden und wie er gebärden, dienen mannigfaltigen magischen und religiösen Absichten. Endlich gibt es Zeremonien, bei denen das Totemtier in feierlicher Weise getötet wird[4].

Die soziale Seite des Totemismus prägt sich vor allem in einem streng gehaltenen Gebot und in einer großartigen Einschrän-

---

[1] Vgl. Die Abhandlung über das Tabu, Jmago I.

[2] Wie heute noch die Wölfe im Käfig an der Kapitolsstiege in Rom, die Bären im Zwinger von Bern.

[3] Also wie die weiße Frau mancher Adelsgeschlechter.

[4] l. c. p. 45. — Siehe unten die Erörterung über das Opfer.

kung aus. Die Mitglieder eines Totemclans sind Brüder und Schwestern, verpflichtet einander zu helfen und zu beschützen; im Falle der Tötung eines Clangenossen durch einen Fremden haftet der ganze Stamm des Täters für die Bluttat, und der Clan des Gemordeten fühlt sich solidarisch in der Forderung nach Sühne für das vergossene Blut. Die Totembande sind stärker als die Familienbande in unserem Sinne; sie fallen mit diesen nicht zusammen, da die Übertragung des Totem in der Regel durch mütterliche Vererbung geschieht und ursprünglich die väterliche Vererbung vielleicht überhaupt nicht in Geltung war.

Die entsprechende Tabubeschränkung aber besteht in dem Verbot, daß Mitglieder desselben Totemclans einander nicht heiraten und überhaupt nicht in Sexualverkehr miteinander treten dürfen. Dies ist die berühmte und rätselhafte, mit dem Totemismus verknüpfte Exogamie. Wir haben ihr die ganze erste Abhandlung dieser Reihe gewidmet und brauchen darum hier nur anzuführen, daß sie der verschärften Inzestscheu der Primitiven entspringt, daß sie als Sicherung gegen Inzest bei Gruppenehe vollkommen verständlich würde, und daß sie zunächst die Inzestverhütung für die jüngere Generation besorgt und erst in weiterer Ausbildung auch der älteren Generation zum Hindernis wird[1].

An diese Darstellung des Totemismus bei Frazer, eine der frühesten in der Literatur des Gegenstandes, will ich nun einige Auszüge aus einer der letzten Zusammenfassungen anschließen. In den 1912 erschienenen Elementen der Völkerpsychologie sagt W. Wundt[2]: »Das Totemtier gilt als Ahnentier der betreffenden Gruppe. ‚Totem' ist also einerseits Gruppen-, anderseits Abstammungsname, und in letzterer Beziehung hat dieser Name zugleich eine mythologische Bedeutung. Alle diese Verwendungen des Begriffs spielen aber ineinander und die einzelnen dieser Bedeutungen können zurücktreten, so daß in manchen Fällen die Totems fast zu einer bloßen Nomenklatur der Stammesabteilungen geworden sind, während in anderen die Vorstellung der Abstammung oder aber auch die kultische Bedeutung des Totems im Vordergrund steht . . . Der Begriff des Totem wird für die Stammesgliederung und Stammesorganisation maßgebend. Mit diesen Normen und mit ihrer Befestigung im Glauben und Fühlen der Stammesgenossen hängt es zusammen, daß man das Totemtier ursprünglich jedenfalls nicht bloß als einen Namen für eine Gruppe von Stammesgliedern betrachtete, sondern daß das Tier meist als Stammvater der betreffenden Abteilung gilt . . . Damit hängt dann zusammen, daß diese Tierahnen einen Kult genießen . . . Dieser Tierkult äußert sich ursprünglich, abgesehen von bestimmten Zeremonien und zeremoniellen Festen vor allem in dem Verhalten gegenüber dem Totemtier: nicht nur ein einzelnes Tier, sondern jeder

[1] Imago I, 1912. 1. Heft.
[2] p. 116.

Repräsentant der gleichen Spezies ist in gewissem Grade ein geheiligtes Tier, es ist den Totemgenossen verboten oder nur unter bestimmten Umständen erlaubt, das Fleisch des Totemtieres zu genießen. Dem entspricht die in solchem Zusammenhange bedeutsame Gegenerscheinung, daß unter gewissen Bedingungen eine Art von zeremoniellem Genuß des Totemfleisches stattfindet . . .«

». . . Die wichtigste soziale Seite dieser totemistischen Stammesgliederung besteht aber darin, daß mit ihr bestimmte Normen der Sitte für den Verkehr der Gruppen untereinander verbunden sind. Unter diesen Normen stehen in erster Linie die für den Eheverkehr. So hängt diese Stammesgliederung mit einer wichtigen Erscheinung zusammen, die zum erstenmal im totemistischen Zeitalter auftritt: mit der Exogamie.«

Wenn wir durch all das hindurch, was späterer Fortbildung oder Abschwächung entsprechen mag, zu einer Charakteristik des ursprünglichen Totemismus gelangen wollen, so ergeben sich uns folgende wesentliche Züge: Die Totem waren ursprünglich nur Tiere, sie galten als die Ahnen der einzelnen Stämme. Der Totem vererbte sich nur in weiblicher Linie; es war verboten, den Totem zu töten (oder zu essen, was für primitive Verhältnisse zusammenfällt); es war den Totemgenossen verboten, Sexualverkehr miteinander zu pflegen[1].

Es darf uns nun auffallen, daß in dem Code du Totémisme, den Reinach aufgestellt hat, das eine der Haupttabu, das der Exogamie, überhaupt nicht vorkommt, während die Voraussetzung des zweiten, die Abstammung vom Totemtier, nur eine beiläufige Erwähnung findet. Ich habe aber die Darstellung Reinachs, eines um den Gegenstand sehr verdienten Autors, ausgewählt, um auf die Meinungsverschiedenheiten unter den Autoren vorzubereiten, welche uns nun beschäftigen sollen.

2.

Je unabweisbarer die Einsicht auftrat, daß der Totemismus eine regelmäßige Phase aller Kulturen gebildet habe, desto dringen-

[1] Übereinstimmend mit diesem Text lautet das Fazit des Totemismus, welches Frazer in seiner zweiten Arbeit über den Gegenstand (The origin of Totemism, Fortnightly Review 1899) zieht: Thus, Totemism has commonly been treated as a primitive system both of religion and of society. As a system of religion it embraces the mystic union of the savage with his totem; as a system of society it comprises the relations in which men and women of the same totem stand to each other and to the members of other totemic groups. And corresponding to these two sides of the system are two rough-and-ready tests or canons of Totemism: first, the rule that a man may not kill or eat his totem animal or plant, and second, the rule that he may not marry or cohabit with a woman of the same totem.« (p. 101.) Frazer fügt dann hinzu, was uns mitten in die Diskussionen über den Totemismus hineinführt: Whether the two sides — the religious and the social — have always coexisted or are essentially independent, is a question which has been variously answered.

der wurde das Bedürfnis, zu einem Verständnis desselben zu gelangen, die Rätsel seines Wesens aufzuhellen. Rätselhaft ist wohl alles am Totemismus; die entscheidenden Fragen sind die nach der Herkunft der Totemabstammung, nach der Motivierung der Exogamie (respektive des durch sie vertretenen Inzesttabu) und nach der Beziehung zwischen den beiden, der Totemorganisation und dem Inzestverbot. Das Verständnis sollte in einem ein historisches und ein psychologisches sein, Auskunft geben, unter welchen Bedingungen sich diese eigentümliche Institution entwickelt, und welchen seelischen Bedürfnissen der Menschen sie Ausdruck gegeben hatte.

Meine Leser werden nun gewiß erstaunt sein zu hören, von wie verschiedenen Gesichtspunkten her die Beantwortung dieser Fragen versucht wurde, und wie weit die Meinungen der sachkundigen Forscher hierüber auseinandergehen. Es steht so ziemlich alles in Frage, was man allgemein über Totemismus und Exogamie behaupten möchte; auch das vorangeschickte, aus einer von Frazer 1887 veröffentlichten Schrift geschöpfte Bild kann der Kritik nicht entgehen, eine willkürliche Vorliebe des Referenten auszudrücken, und würde heute von Frazer selbst, der seine Ansichten über den Gegenstand wiederholt geändert hat, beanständet werden.[1]

Es ist eine naheliegende Annahme, daß man das Wesen des Totemismus und der Exogamie am ehesten erfassen könnte, wenn man den Ursprüngen der beiden Institutionen näher käme. Dann ist aber für die Beurteilung der Sachlage die Bemerkung von Andrew Lang nicht zu vergessen, daß auch die primitiven Völker uns diese ursprünglichen Formen der Institutionen und die Bedingungen für deren Entstehung nicht mehr aufbewahrt haben, so daß wir einzig und allein auf Hypothesen angewiesen bleiben, um die mangelnde Beobachtung zu ersetzen[2]. Unter den vorgebrachten Erklärungsversuchen erscheinen einige dem Urteil des Psychologen von vornherein als inadäquat. Sie sind allzu rationell und nehmen auf den Gefühlscharakter der zu erklärenden Dinge keine Rücksicht. Andere ruhen auf Voraussetzungen, denen die Beobachtung die Bestätigung versagt; noch andere berufen sich auf ein Material, welches besser einer anderen Deutung unterworfen werden sollte. Die Widerlegung der verschiedenen Ansichten hat in der Regel wenig Schwierigkeiten; die Autoren sind wie gewöhnlich in der Kritik, die sie aneinander üben, stärker als in ihren eigenen Produktionen. Ein Non liquet ist

[1] Anläßlich einer solchen Sinnesänderung schrieb er den schönen Satz nieder: »That my conclusions on these difficult questions are final, I am not so foolish as to pretend. I have changed my views repeatedly, and I am resolved to change them again with every change of the evidence, for like a chameleon the candid enquirer should shift his colours with the shifting colours of the ground he treads.« Vorrede zum I. Band von Totemism and Exogamy. 1910.

[2] »By the nature of the case, as the origin of totemism lies far beyond our powers of historical examination or of experiment, we must have recourse as regards this matter to conjecture«, A. Lang, Secret of the Totem, p. 27. — »Nowhere do we see absolutely primitive man, and a totemic system in the making.« p. 29.

für die meisten der behandelten Punkte das Endergebnis. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn in der neuesten, hier meist übergangenen Literatur des Gegenstandes das unverkennbare Bestreben auftritt, eine allgemeine Lösung der totemistischen Probleme als undurchführbar abzuweisen. (So z. B. Goldenweiser im J. of Am. Folk-Lore XXIII, 1910. Referat in Britannica Jear Book 1913.) Ich habe mir gestattet, bei der Mitteilung dieser einander widerstreitenden Hypothesen von deren Zeitfolge abzusehen.

a) Die Herkunft des Totemismus.

Die Frage nach der Entstehung des Totemismus läßt sich auch so formulieren: Wie kamen primitive Menschen dazu, sich (ihre Stämme) nach Tieren, Pflanzen, leblosen Gegenständen zu benennen?[1]

Der Schotte Mac Lennan, der Totemismus und Exogamie für die Wissenschaft entdeckte[2], enthielt sich, eine Ansicht über die Entstehung des Totemismus zu veröffentlichen. Nach einer Mitteilung von A. Lang[3] war er eine Zeit lang geneigt, den Totemismus auf die Sitte des Tätowierens zurückzuführen. Die verlautbarten Theorien zur Ableitung des Totemismus möchte ich in drei Gruppen bringen als *α*) nominalistische, *β*) soziologische, *γ*) psychologische.

α) Die nominalistischen Theorien.

Die Mitteilungen über diese Theorien werden deren Zusammenfassung unter dem von mir gebrauchten Titel rechtfertigen.

Schon Garcilaso de la Vega, ein Abkömmling der peruanischen Inka, der im siebzehnten Jahrhundert die Geschichte seines Volkes schrieb, soll, was ihm von totemistischen Phänomenen bekannt war, auf das Bedürfnis der Stämme, sich durch Namen von einander zu unterscheiden, zurückgeführt haben[4]. Derselbe Gedanke taucht Jahrhunderte später in der Ethnology von A. K. Keane auf, die Totem seien aus »heraldic badges« (Wappenabzeichen) hervorgegangen, durch die Individuen, Familien und Stämme sich voneinander unterscheiden wollten[5].

Max Müller äußerte dieselbe Ansicht über die Bedeutung der Totem in seinen Contributions to the Science of Mythology[6]. Ein Totem sei 1. ein Clanabzeichen, 2. ein Clanname, 3. der Name des Ahnherrn des Clans, 4. der Name des vom Clan verehrten Gegenstandes. Später J. Pikler 1899: Die Menschen bedurften eines

[1] Wahrscheinlich ursprünglich nur nach Tieren.

[2] The Worship of Animals and Plants, Fortnightly Review 1869—1870. — Primitive marriage 1865; beide Arbeiten abgedruckt in Studies in ancient History 1876. 2. ed. 1886.

[3] The Secret of the Totem. 1905, p. 34.

[4] Nach A. Lang, Secret of the Totem, p. 34.

[5] Ibid.

[6] Nach A. Lang.

bleibenden, schriftlich fixierbaren Namens für Gemeinschaften und Individuen ... So entspringt also der Totemismus nicht aus dem religiösen, sondern aus dem nüchternen Alltagsbedürfnis der Menschheit. Der Kern des Totemismus, die Benennung, ist eine Folge der primitiven Schrifttechnik. Der Charakter der Totem ist auch der von leicht darstellbaren Schriftzeichen. Wenn die Wilden aber erst den Namen eines Tieres trugen, so leiteten sie daraus die Idee einer Verwandtschaft von diesem Tiere ab.[1]

Herbert Spencer[2] legte gleichfalls der Namengebung die entscheidende Bedeutung für die Entstehung des Totemismus bei. Einzelne Individuen, führte er aus, hätten durch ihre Eigenschaften herausgefordert, sie nach Tieren zu benennen, und seien so zu Ehrennamen oder Spitznamen gekommen, welche sich auf ihre Nachkommen fortsetzten. Infolge der Unbestimmtheit und Unverständlichkeit der primitiven Sprachen seien diese Namen von den späteren Generationen so aufgefaßt worden, als seien sie ein Zeugnis für ihre Abstammung von diesen Tieren selbst. Der Totemismus hätte sich so als mißverständliche Ahnenverehrung ergeben.

Ganz ähnlich, obwohl ohne Hervorhebung des Mißverständnisses, hat Lord Avebury (bekannter unter seinem früheren Namen Sir John Lubbock) die Entstehung des Totemismus beurteilt: Wenn wir die Tierverehrung erklären wollen, dürfen wir nicht daran vergessen, wie häufig die menschlichen Namen von den Tieren entlehnt werden. Die Kinder und das Gefolge eines Mannes, der Bär oder Löwe genannt wurde, machten daraus natürlich einen Stammesnamen. Daraus ergab sich, daß das Tier selbst zu einer gewissen Achtung und endlich Verehrung gelangte.

Einen, wie es scheint, unwiderleglichen Einwand gegen solche Zurückführung der Totemnamen auf die Namen von Individuen hat Fison vorgebracht[3]. Er zeigt an den Verhältnissen von Australien, daß der Totem stets das Merkzeichen einer Gruppe von Menschen, nie eines einzelnen ist. Wäre es aber anders und der Totem ursprünglich der Name eines einzelnen Menschen, so könnte er bei dem System der mütterlichen Vererbung nie auf dessen Kinder übergehen.

Die bisher mitgeteilten Theorien sind übrigens in offenkundiger Weise unzureichend. Sie erklären etwa die Tatsache der Tiernamen für die Stämme der Primitiven, aber niemals die Bedeutung, welche diese Namengebung für sie gewonnen hat, das totemistische System. Die beachtenswerteste Theorie dieser Gruppe ist die von A. Lang in seinen Büchern Social origins 1903 und The secret of the totem

[1] Pikler und Somló, Der Ursprung des Totemismus. 1901. Die Autoren kennzeichnen ihren Erklärungsversuch mit Recht als »Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie«.

[2] The origin of animal worship, Fortnightly Review 1870. Prinzipien der Soziologie. I. Bd., §§ 169 bis 176.

[3] Kamilaroi and Kurmai, p. 165, 1880 (nach A. Lang, Secret etc.).

1905 entwickelte. Sie macht immer noch die Namengebung zum Kern des Problems, aber sie verarbeitet zwei interessante psychologische Momente und beansprucht so das Rätsel des Totemismus der endgiltigen Lösung zugeführt zu haben.

A. Lang meint, es sei zunächst gleichgiltig, auf welche Weise die Clans zu ihren Tiernamen gekommen seien. Man wolle nur annehmen, sie erwachten eines Tages zum Bewußtsein, daß sie solche tragen, und wußten sich keine Rechenschaft zu geben, woher. Der Ursprung dieser Namen sei vergessen. Dann würden sie versuchen, sich durch Spekulation Auskunft darüber zu schaffen, und bei ihren Überzeugungen von der Bedeutung der Namen müßten sie notwendigerweise zu all den Ideen kommen, die im totemistischen System enthalten sind. Namen sind für die Primitiven — wie für die heutigen Wilden und selbst für unsere Kinder[1] — nicht etwa etwas Gleichgiltiges und Konventionelles, wie sie uns etwa erscheinen, sondern etwas Bedeutungsvolles und Wesentliches. Der Name eines Menschen ist ein Hauptbestandteil seiner Person, vielleicht ein Stück seiner Seele. Die Gleichnamigkeit mit dem Tiere mußte die Primitiven dazu führen, ein geheimnisvolles und bedeutsames Band zwischen ihren Personen und dieser Tiergattung anzunehmen. Welches Band konnte da anders in Betracht kommen als das der Blutsverwandtschaft? War diese aber infolge der Namensgleichheit einmal angenommen, so ergaben sich aus ihr als direkte Folgen des Bluttabu alle Totemvorschriften mit Einschluß der Exogamie.

»No more than these three things — a group animal name of unknown origin; belief in a transcendental connection between all bearers, human and bestial, of the same name; and belief in the blood superstitions — was needed to give rise to all the totemic creeds and practices, including exogamy.« (Secret of the Totem, p. 126.)

Langs Erklärung ist sozusagen zweizeitig. Sie leitet das totemistische System mit psychologischer Notwendigkeit aus der Tatsache der Totemnamen ab unter der Voraussetzung, daß die Herkunft dieser Namengebung vergessen worden sei. Das andere Stück der Theorie sucht nun den Ursprung dieser Namen aufzuklären; wir werden sehen, daß es von ganz anderem Gepräge ist.

Dies andere Stück der Langschen Theorie entfernt sich nicht wesentlich von den übrigen, die ich »nominalistisch« genannt habe. Das praktische Bedürfnis nach Unterscheidung nötigte die einzelnen Stämme Namen anzunehmen, und darum ließen sie sich die Namen gefallen, die jedem Stamm von den anderen gegeben wurden. Dies »naming from without« ist die Eigentümlichkeit der Langschen Konstruktion. Daß die Namen, die so zustande kamen, von Tieren entlehnt waren, ist nicht weiter auffällig und braucht von den Pri-

[1] Vgl. Imago, I., Tabu, p. 319.

mitiven nicht als Schimpf oder Spott empfunden worden zu sein. Übrigens hat Lang die keineswegs vereinzelten Fälle aus späteren Epochen der Geschichte herangezogen, in denen von außen gegebene, ursprünglich als Spott gemeinte Namen von den so Bezeichneten akzeptiert und bereitwillig getragen wurden (Geusen, Whigs und Tories). Die Annahme, daß die Entstehung dieser Namen im Laufe der Zeit vergessen wurde, verknüpft dies zweite Stück der Langschen Theorie mit dem vorhin dargestellten ersten.

β) Die soziologischen Theorien.

S. Reinach, der den Überbleibseln des totemistischen Systems in Kult und Sitte späterer Perioden erfolgreich nachgespürt, aber von Anfang an das Moment der Abstammung vom Totemtier gering geschätzt hat, äußert einmal ohne Bedenken, der Totemismus scheine ihm nichts anderes zu sein als »une hypertrophie de l'instinct social«[1].

Dieselbe Auffassung scheint das neue Werk von E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, 1912, zu durchziehen. Der Totem ist der sichtbare Repräsentant der sozialen Religion dieser Völker. Er verkörpert die Gemeinschaft, welche der eigentliche Gegenstand der Verehrung ist.

Andere Autoren haben nach näherer Begründung für diese Beteiligung der sozialen Triebe an der Bildung der totemistischen Institutionen gesucht. So hat A. C. Haddon angenommen, daß jeder primitive Stamm ursprünglich von einer besonderen Tier- oder Pflanzenart lebte, vielleicht auch mit diesem Nahrungsmittel Handel trieb und ihn anderen Stämmen im Austausch zuführte. So konnte es nicht fehlen, daß der Stamm den anderen unter dem Namen des Tieres, welches für ihn eine so wichtige Rolle spielte, bekannt wurde. Gleichzeitig mußte sich bei diesem Stamm eine besondere Vertrautheit mit dem betreffenden Tier und eine Art von Interesse für dasselbe entwickeln, welches aber auf kein anderes psychisches Motiv als auf das elementarste und dringendste der menschlichen Bedürfnisse, den Hunger, gegründet war[2].

Die Einwendungen gegen diese rationalste aller Totemtheorien besagen, daß ein solcher Zustand der Ernährung bei den Primitiven nirgends gefunden werde und wahrscheinlich niemals bestanden habe. Die Wilden seien omnivor und zwar um so mehr, je niedriger sie stehen. Ferner sei es nicht zu verstehen, wie aus solcher ausschließlicher Diät sich ein fast religiöses Verhältnis zu dem Totem entwickelt haben konnte, das in der absoluten Enthaltung von der Vorzugsnahrung gipfelte.

---

[1] l. c. T. I., p. 41.

[2] Address to the Anthropological Section, British Association Belfast 1902. Nach Frazer l. c. T. IV., p. 50 u. ff.

Die erste der drei Theorien, welche Frazer über die Entstehung des Totemismus ausgesprochen, war eine psychologische; sie wird an anderer Stelle berichtet werden.

Die zweite hier zu besprechende Theorie Frazers entstand unter dem Eindruck der bedeutungsvollen Publikation zweier Forscher über die Eingebornen von Zentralaustralien[1].

Spencer und Gillen beschrieben bei einer Gruppe von Stämmen, der sogenannten Aruntanation, eine Reihe von eigentümlichen Einrichtungen, Gebräuchen und Ansichten und Frazer schloß sich ihrem Urteil an, daß diese Besonderheiten als Züge eines primären Zustandes zu betrachten seien und über den ersten und eigentlichen Sinn des Totemismus Aufschluß geben können.

Diese Eigentümlichkeiten sind bei dem Aruntastamm selbst (einem Teil der Aruntanation) folgende:

1. Sie haben die Gliederung in Totemclans, aber der Totem wird nicht erblich übertragen, sondern (auf später mitzuteilende Weise) individuell bestimmt.

2. Die Totemclans sind nicht exogam, die Heiratsbeschränkungen werden durch eine hoch entwickelte Gliederung in Heiratsklassen hergestellt, welche mit den Totem nichts zu tun haben.

3. Die Funktion der Totemclans besteht in der Ausführung einer Zeremonie, welche auf exquisit magische Weise die Vermehrung des eßbaren Totemobjekts bezweckt (diese Zeremonie heißt Intichiuma).

4. Die Arunta haben eine eigenartige Konzeptions- und Wiedergeburtstheorie. Sie nehmen an, daß an bestimmten Stellen ihres Landes die Geister der Verstorbenen desselben Totem auf ihre Wiedergeburt warten und in den Leib der Frauen eindringen, die jene Stellen passieren. Wird ein Kind geboren, so gibt die Mutter an, auf welcher Geisterstätte sie ihr Kind empfangen zu haben glaubt. Danach wird der Totem des Kindes bestimmt. Es wird ferner angenommen, daß die Geister (der Verstorbenen, wie der Wiedergeborenen) an eigentümliche Steinamulette gebunden sind (Namens Churinga), welche an jenen Stätten gefunden werden.

Zwei Momente scheinen Frazer zum Glauben bewogen zu haben, daß man in den Einrichtungen der Arunta die älteste Form des Totemismus aufgefunden habe. Erstens die Existenz gewisser Mythen, welche behaupteten, daß die Ahnen der Arunta sich regelmäßig von ihrem Totem genährt und keine anderen Frauen als die aus ihrem eigenen Totem geheiratet hätten. Zweitens die anscheinende Zurücksetzung des Geschlechtsaktes in ihrer Konzeptionstheorie. Menschen, die noch nicht erkannt hatten, daß die Empfängnis die Folge des Geschlechtsverkehrs sei, dürfte man wohl als

[1] The native tribes of Central Australia von Baldwin Spencer und H. J. Gillen, London 1891.

die zurückgebliebensten und primitivsten unter den heute lebenden ansehen.

Indem Frazer sich für die Beurteilung des Totemismus an die Intichiumazeremonie hielt, erschien ihm das totemistische System auf einmal in gänzlich verändertem Lichte als eine durchweg praktische Organisation zur Bestreitung der natürlichsten Bedürfnisse des Menschen (vgl. oben Haddon)[1]. Das System war einfach ein großartiges Stück von »cooperative magic«. Die Primitiven bildeten sozusagen einen magischen Produktions- und Konsumverein. Jeder Totemclan hatte die Aufgabe übernommen, für die Reichlichkeit eines gewissen Nahrungsmittels zu sorgen. Wenn es sich um nicht eßbare Totem handelte, wie um schädliche Tiere, um Regen, Wind u. dgl., so war die Pflicht des Totemclans, dieses Stück Natur zu beherrschen und dessen Schädlichkeit abzuwehren. Die Leistungen eines jeden Clans kamen allen anderen zugute. Da der Clan von seinem Totem nichts oder nur sehr wenig essen durfte, so beschaffte er dieses wertvolle Gut für die anderen und wurde dafür von ihnen mit dem versorgt, was sie selbst als ihre soziale Totempflicht zu besorgen hatten. Im Lichte dieser durch die Intichiumazeremonie vermittelten Auffassung wollte es Frazer scheinen, als wäre man durch das Verbot, von seinem Totem zu essen, verblendet worden, die wichtigere Seite des Verhältnisses zu vernachlässigen, nämlich das Gebot, möglichst viel von dem eßbaren Totem für den Bedarf der anderen herbeizuschaffen.

Frazer nahm die Tradition der Arunta an, daß jeder Totemclan sich ursprünglich ohne Einschränkung von seinem Totem genährt habe. Dann bereitete es Schwierigkeiten, die folgende Entwicklung zu verstehen, die sich damit begnügte, den Totem für andere zu sichern, während man selbst auf seinen Genuß fast verzichtete. Er nahm dann an, diese Einschränkung sei keineswegs aus einer Art von religiösem Respekt hervorgegangen, sondern vielleicht aus der Beobachtung, daß kein Tier seinesgleichen zu verzehren pflege, so daß dieser Abbruch der Identifizierung mit dem Totem der Macht, die man über denselben zu erlangen wünschte, Schaden brächte. Oder aus einem Bestreben, sich das Wesen geneigt zu machen, indem man es selbst verschonte. Frazer verhehlte sich aber die Schwierigkeiten dieser Erklärung nicht[2] und ebensowenig getraute er sich anzugeben, auf welchem Wege die von den Mythen der Arunta behauptete Gewohnheit, innerhalb des Totem zu heiraten, sich zur Exogamie gewandelt habe.

Die auf das Intichiuma gegründete Theorie Frazers steht und fällt mit der Anerkennung der primitiven Natur der Arunta-

[1] There is nothing vague or mystical about it, nothing of that metaphysical haze which some writers love to conjure up over the humble beginnings of human speculation but which is utterly foreign to the simple, sensuous, and concrete modes of the savage (Totemism and Exogamy, I., p. 117).

[2] l. c. p. 120.

institutionen. Es scheint aber unmöglich, diese letztere gegen die von Durkheim[1] und Lang[2] vorgebrachten Einwendungen zu halten. Die Arunta scheinen vielmehr die entwickeltsten der australischen Stämme zu sein, eher ein Auflösungsstadium als den Beginn des Totemismus zu repräsentieren. Die Mythen, welche auf Frazer so großen Eindruck gemacht haben, weil sie im Gegensatz zu den heute herrschenden Institutionen die Freiheit betonen vom Totem zu essen und innerhalb des Totem zu heiraten, würden sich uns leicht als Wunschphantasien erklären, welche in die Vergangenheit projiziert sind, ähnlich wie der Mythus vom goldenen Zeitalter.

γ) Die psychologischen Theorien.

Die erste psychologische Theorie Frazers, noch vor seiner Bekanntschaft mit den Beobachtungen von Spencer und Gillen geschaffen, ruhte auf dem Glauben an die »äußerliche Seele«[3]. Der Totem sollte einen sicheren Zufluchtsort für die Seele darstellen, an dem sie deponiert wird, um den Gefahren, die sie bedrohen, entzogen zu bleiben. Wenn der Primitive seine Seele in seinem Totem untergebracht hatte, so war er selbst unverletzlich und natürlich hütete er sich, den Träger seiner Seele selbst zu beschädigen. Da er aber nicht wußte, welches Individuum der Tierart sein Seelenträger war, lag es ihm nahe, die ganze Art zu verschonen. Frazer hat diese Ableitung des Totemismus aus dem Seelenglauben später selbst aufgegeben.

Als er mit den Beobachtungen von Spencer und Gillen bekannt wurde, stellte er die andere soziologische Theorie des Totemismus auf, welche eben vorhin mitgeteilt wurde, aber er fand dann selbst, daß das Motiv, aus dem er den Totemismus abgeleitet, allzu »rationell« sei und daß er dabei eine soziale Organisation vorausgesetzt habe, die allzu kompliziert sei, als daß man sie primitiv heißen dürfe[4]. Die magischen Kooperativgesellschaften erschienen ihm jetzt eher als späte Früchte denn als Keime des Totemismus. Er suchte ein einfacheres Moment, einen primitiven Aberglauben, hinter diesen Bildungen, um aus ihm die Entstehung des Totemismus abzuleiten. Dieses ursprüngliche Moment fand er dann in der merkwürdigen Konzeptionstheorie der Arunta.

Die Arunta heben, wie bereits erwähnt, den Zusammenhang der Konzeption mit dem Geschlechtsakt auf. Wenn ein Weib sich Mutter fühlt, so ist in diesem Augenblick einer der auf Wieder-

[1] L'année sociologique, T. I., V., VIII. und an anderen Stellen. S. besonders die Abhandlung Sur le totémisme. T., V., 1901.

[2] Social Origins und Secret of the Totem.

[3] The Golden Bough II., p. 332.

[4] »It is unlikely that a community of savages should deliberately parcel out the realm of nature into provinces, assign each province to a particular band of magicians, and bid all the bands to work their magic and weave their spells for the common good.« T. and Ex. IV., p. 57.

geburt lauernden Geister von der nächstliegenden Geisterstätte in ihren Leib eingedrungen und wird von ihr als Kind geboren. Dies Kind hat denselben Totem wie alle an der gewissen Stelle lauernden Geister. Diese Konzeptionstheorie kann den Totemismus nicht erklären, denn sie setzt den Totem voraus. Aber wenn man einen Schritt weiter zurückgehen und annehmen will, daß das Weib ursprünglich geglaubt, das Tier, die Pflanze, der Stein, das Objekt, welches ihre Phantasie in dem Moment beschäftigte, da sie sich zuerst Mutter fühlte, sei wirklich in sie eingedrungen und werde dann von ihr in menschlicher Form geboren, dann wäre die Identität eines Menschen mit seinem Totem durch den Glauben der Mutter wirklich begründet, und alle weiteren Totemgebote (mit Ausschluß der Exogamie) ließen sich leicht daraus ableiten. Der Mensch würde sich weigern, von diesem Tier, dieser Pflanze zu essen, weil er damit gleichsam sich selbst essen würde. Er würde sich aber veranlaßt finden, gelegentlich in zeremoniöser Weise etwas von seinem Totem zu genießen, weil er dadurch seine Identifizierung mit dem Totem, welche das Wesentliche am Totemismus ist, verstärken könnte. Beobachtungen von W. H. R. Rivers an den Eingeborenen der Banksinseln schienen die direkte Identifizierung der Menschen mit ihrem Totem auf Grund einer solchen Konzeptionstheorie zu erweisen[1].

Die letzte Quelle des Totemismus wäre also die Unwissenheit der Wilden über den Prozeß, wie Menschen und Tiere ihr Geschlecht fortpflanzen. Des besonderen die Unkenntnis der Rolle, welche das Männchen bei der Befruchtung spielt. Diese Unkenntnis muß erleichtert werden durch das lange Intervall, welches sich zwischen den befruchtenden Akt und die Geburt des Kindes (oder das Verspüren der ersten Kindsbewegungen) einschiebt. Der Totemismus ist daher eine Schöpfung nicht des männlichen, sondern des weiblichen Geistes. Die Gelüste (sick fancies) des schwangeren Weibes sind die Wurzel desselben. »Anything indeed that struck a woman at that mysterious moment of her life when she first knows herself to be a mother might easily be identified by her with the child in her womb. Such maternal fancies, so natural and seemingly so universal, appear to be the root of totemism«[2].

Der Haupteinwand gegen diese dritte Frazersche Theorie ist derselbe, der bereits gegen die zweite, soziologische, vorgebracht wurde. Die Arunta scheinen sich von den Anfängen des Totemismus weit weg entfernt zu haben. Ihre Verleugnung der Vaterschaft scheint nicht auf primitiver Unwissenheit zu beruhen; sie haben selbst in manchen Stücken väterliche Vererbung. Sie scheinen die Vaterschaft einer Art von Spekulation geopfert haben, welche die Ahnengeister zu Ehren bringen will[3]. Wenn sie den Mythus der

[1] T. and Ex. II., p. 89 und IV., p. 59.

[2] l. c. IV., p. 63.

[3] »That belief is a philosophy far from primitive.« A. Lang, Secret of the Totem, p. 192.

unbefleckten Empfängnis durch den Geist zur allgemeinen Konzeptionstheorie erheben, darf man darum ihnen Unwissenheit über die Bedingungen der Fortpflanzung ebensowenig zumuten, wie den alten Völkern um die Zeit der Entstehung der christlichen Mythen.

Eine andere psychologische Theorie der Herkunft des Totemismus hat der Holländer G. A. Wilcken aufgestellt. Sie stellt eine Verknüpfung des Totemismus mit der Seelenwanderung her. »Dasjenige Tier, in welches die Seelen der Toten nach allgemeinem Glauben übergingen, wurde zum Blutsverwandten, Ahnherrn und als solcher verehrt.« Aber der Glauben an die Tierwanderung der Seelen mag eher aus dem Totemismus abgeleitet sein als umgekehrt[1].

Eine andere Theorie des Totemismus wird von ausgezeichneten amerikanischen Ethnologen, Fr. Boas, Hill-Tout u. a., vertreten. Sie geht von den Beobachtungen an totemistischen Indianerstämmen aus und behauptet, der Totem sei ursprünglich der Schutzgeist eines Ahnen, den dieser durch einen Traum erworben und auf seine Nachkommenschaft vererbt habe. Wir haben schon früher gehört, welche Schwierigkeiten die Ableitung des Totemismus aus der Vererbung von einem einzelnen her bietet; überdies sollen die australischen Beobachtungen die Zurückführung des Totem auf den Schutzgeist keineswegs unterstützen[2].

Für die letzte der psychologischen Theorien, die von Wundt ausgesprochene, sind die beiden Tatsachen entscheidend geworden, daß erstens das ursprüngliche Totemobjekt und das dauernd verbreitetste das Tier ist, und daß zweitens unter den Totemtieren wieder die ursprünglichsten mit Seelentieren zusammenfallen[3]. Seelentiere, wie Vögel, Schlange, Eidechse, Maus eignen sich durch ihre schnelle Beweglichkeit, ihren Flug in der Luft, durch andere Überraschung und Grauen erregende Eigenschaften dazu als die Träger der den Körper verlassenden Seele erkannt zu werden. Das Totemtier ist ein Abkömmling der Tierverwandlungen der Hauchseele. So mündet hier für Wundt der Totemismus unmittelbar in den Seelenglauben oder Animismus ein.

b) und *c*) Die Herkunft der Exogamie und ihre Beziehung zum Totemismus.

Ich habe die Theorien des Totemismus mit einiger Ausführlichkeit vorgebracht und muß dennoch befürchten, daß ich deren Eindruck durch die immerhin notwendige Verkürzung geschadet habe. In betreff der weiteren Fragen nehme ich mir im Interesse des Lesers die Freiheit einer noch weitergehenden Zusammendrängung. Die Diskussionen über die Exogamie der Totemvölker werden durch die Natur des dabei verwerteten Materials besonders kompliziert

[1] Frazer, T. and Ex. IV., p. 45 u. ff.
[2] Frazer, l. c. p. 48.
[3] Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, p. 190.

und unübersehbar; man könnte sagen verworren. Die Ziele dieser Abhandlung gestatten es auch, daß ich mich hier auf Hervorhebung einiger Richtlinien beschränke und für eine gründlichere Verfolgung des Gegenstandes auf die mehrmals zitierten eingehenden Fachschriften verweise.

Die Stellung eines Autors zu den Problemen der Exogamie ist natürlich nicht unabhängig von seiner Parteinahme für diese oder jene Totemtheorie. Einige von diesen Erklärungen des Totemismus lassen jede Anknüpfung an die Exogamie vermissen, so daß die beiden Institutionen glatt auseinanderfallen. So stehen hier zwei Anschauungen einander gegenüber, die eine, welche den ursprünglichen Anschein festhalten will, die Exogamie sei ein wesentliches Stück des totemistischen Systems, und eine andere, welche einen solchen Zusammenhang bestreitet und an ein zufälliges Zusammentreffen der beiden Züge ältester Kulturen glaubt. Frazer hat in seinen späteren Arbeiten diesen letzteren Standpunkt mit Entschiedenheit vertreten.

»I must request the reader to bear constantly in mind that the two institutions of totemism and exogamy are fundamentally distinct in origin and nature though they have accidentally crossed and blended in many tribes.« (T. and Ex., I., Vorrede XII.)

Er warnt direkt vor der gegenteiligen Ansicht als einer Quelle unendlicher Schwierigkeiten und Mißverständnisse. Im Gegensatz hiezu haben andere Autoren den Weg gefunden, die Exogamie als notwendige Folge der totemistischen Grundanschauungen zu begreifen. Durkheim hat in seinen Arbeiten[1] ausgeführt, wie das an den Totem geknüpfte Tabu das Verbot mit sich bringen mußte, ein Weib des nämlichen Totem zum geschlechtlichen Verkehr zu gebrauchen. Der Totem ist von demselben Blut wie der Mensch, und darum verbietet der Blutbann (mit Rücksicht auf Defloration und Menstruation) den sexuellen Verkehr mit dem Weibe, das demselben Totem angehört[2]. A. Lang, der sich hierin Durkheim anschließt, meint sogar, es bedurfte nicht des Bluttabu, um das Verbot der Frauen des gleichen Stammes zu bewirken[3]. Das allgemeine Totemtabu, welches z. B. verbietet, im Schatten des Totembaumes zu sitzen, würde hiefür hingereicht haben. A. Lang verficht übrigens auch eine andere Ableitung der Exogamie (s. unten) und läßt es zweifelhaft, wie sich diese beiden Erklärungen zueinander verhalten.

In betreff der zeitlichen Verhältnisse huldigt die Mehrzahl der Autoren der Ansicht, der Totemismus sei die ältere Institution, die Exogamie später hinzugekommen[4].

[1] L'année sociologique 1898—1904.

[2] S. die Kritik der Erörterungen Durkheims bei Frazer. T. and Ex., IV., p. 101.

[3] Secret etc., p. 125.

[4] Z. B. Frazer, l. c. IV., p. 75: The totemic clan is a totally different social organism from the exogamous class, and we have good grounds for thinking that it is far older.

Unter den Theorien, welche die Exogamie unabhängig vom Totemismus erklären wollen, seien nur einige hervorgehoben, welche die verschiedenen Einstellungen der Autoren zum Inzestproblem erläutern.

Mac Lennan[1] hatte die Exogamie in geistreicher Weise aus den Überresten von Sitten erraten, welche auf ehemaligen Frauenraub hindeuteten. Er nahm nun an, daß es in Urzeiten allgemein gebräuchlich gewesen sei, sich das Weib aus einem fremden Stamm zu holen, und die Heirat mit einem Weib aus dem eigenen Stamm sei allmählich unerlaubt geworden, weil sie ungewöhnlich war[2]. Das Motiv für diese Gewohnheit der Exogamie suchte er in einem Frauenmangel jener primitiven Stämme, der sich aus dem Gebrauch, die meisten weiblichen Kinder bei der Geburt zu töten, ergeben hatte. Wir haben es hier nicht mit der Nachprüfung zu tun, ob die tatsächlichen Verhältnisse die Annahmen Mac Lennans bestätigen. Weit mehr interessiert uns das Argument, daß es unter den Voraussetzungen des Autors doch unerklärlich bliebe, warum sich die männlichen Mitglieder des Stammes auch die wenigen Frauen aus ihrem Blut unzugänglich machen sollten, und die Art, wie hier das Inzestproblem gänzlich beiseite gelassen wird[3].

Im Gegensatz hiezu und offenbar mit mehr Recht haben andere Forscher die Exogamie als eine Institution zur Verhütung des Inzests erfaßt[4].

Überblickt man die allmählich wachsende Komplikation der australischen Heiratsbeschränkungen, so kann man nicht anders als der Ansicht von Morgan, Frazer, Howitt, Baldwin Spencer[5] beistimmen, daß diese Einrichtungen das Gepräge zielbewußter Absicht (»deliberate design« nach Frazer) an sich tragen, und daß sie das erreichen sollten, was sie tatsächlich geleistet haben. »In no other way does it seem possible to explain in all its details a system at once so complex and so regular[6].«

Es ist interessant hervorzuheben, daß die ersten der durch die Einführung von Heiratsklassen erzeugten Beschränkungen die Sexualfreiheit der jüngeren Generation, also den Inzest von Geschwistern und von Söhnen mit ihrer Mutter trafen, während der Inzest zwischen Vater und Tochter erst durch weitergehende Maßregeln aufgehoben wurde.

Die Zurückführung der exogamischen Sexualbeschränkungen auf gesetzgeberische Absicht leistet aber nichts für das Verständnis des Motivs, welches diese Institutionen geschaffen hat. Woher stammt in letzter Auflösung die Inzestscheu, welche als die Wurzel der

---

[1] Primitive marriage 1865.
[2] »Improper because it was unusual.«
[3] Frazer, l. c. IV., p. 73 bis 92.
[4] Vgl. Imago I.: Die Inzestscheu.
[5] Morgan, Ancient Society 1877. — Frazer, T. and Ex. IV., p. 105ff.
[6] Frazer, l. c. p. 106.

Exogamie erkannt werden muß? Es ist offenbar nicht genügend, sich zur Erklärung der Inzestscheu auf eine instinktive Abneigung gegen sexuellen Verkehr unter Blutsverwandten, d. h. also auf die Tatsache der Inzestscheu zu berufen, wenn die soziale Erfahrung nachweist, daß der Inzest diesem Instinkt zum Trotz kein seltenes Vorkommnis selbst in unserer heutigen Gesellschaft ist, und wenn die historische Erfahrung Fälle kennen lehrt, in denen die inzestuöse Ehe bevorzugten Personen zur Vorschrift gemacht wurde.

Westermarck[1] machte zur Erklärung der Inzestscheu geltend, »daß zwischen Personen, die von Kindheit an beisammen leben, eine angeborene Abneigung gegen den Geschlechtsverkehr herrscht, und daß dieses Gefühl, da diese Personen in der Regel blutsverwandt sind, in Sitte und Gesetz einen natürlichen Ausdruck findet durch den Abscheu vor dem Geschlechtsumgang unter nahen Verwandten«. Havelock Ellis bestritt zwar den triebhaften Charakter dieser Abneigung in seinen »Studies in the psychology of sex«, trat aber sonst im wesentlichen derselben Erklärung bei, indem er äußerte: »das normale Unterbleiben des Zutagetretens des Paarungstriebes dort, wo es sich um Brüder und Schwestern oder um von Kindheit auf beisammenlebende Mädchen und Knaben handelt, ist eine rein negative Erscheinung, welche daher kommt, daß unter jenen Umständen die den Paarungstrieb erweckenden Vorbedingungen durchaus fehlen müssen ... Zwischen Personen, die von Kindheit zusammen aufgewachsen sind, hat die Gewöhnung alle sinnlichen Reize des Sehens, des Hörens und der Berührung abgestumpft, in die Bahn einer ruhigen Zuneigung gelenkt und ihrer Macht beraubt, die zur Erzeugung geschlechtlicher Tumeszenz erforderliche nötige erethistische Erregung hervorzurufen.«

Es erscheint mir sehr merkwürdig, daß Westermarck diese angeborene Abneigung gegen den Geschlechtsverkehr mit Personen, mit denen man die Kindheit geteilt hat, gleichzeitig als psychische Repräsentanz der biologischen Tatsache ansieht, daß Inzucht eine Schädigung der Gattung bedeutet. Ein derartiger biologischer Instinkt würde in seiner psychologischen Äußerung kaum so weit irregehen, daß er anstatt der für die Fortpflanzung schädlichen Blutsverwandten die in dieser Hinsicht ganz harmlosen Haus- und Herdgenossen träfe. Ich kann es mir aber auch nicht versagen, die ganz ausgezeichnete Kritik mitzuteilen, welche Frazer der Behauptung von Westermarck entgegenstellt. Frazer findet es unbegreiflich, daß das sexuelle Empfinden sich heute so gar nicht gegen den Verkehr mit Herdgenossen sträubt, während die Inzestscheu, die nur ein Abkömmling von diesem Sträuben sein soll, gegenwärtig so übermächtig angewachsen ist. Tiefer dringen aber andere Bemerkungen Frazers, die ich unverkürzt hieher setze, weil sie im Wesen

[1] Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. II. Die Ehe. 1909. Dort auch die Verteidigung des Autors gegen ihm bekannt gewordene Einwendungen.

mit den in meinem Aufsatz über das Tabu entwickelten Argumenten zusammentreffen.

»Es ist nicht leicht einzusehen, warum ein tief wurzelnder menschlicher Instinkt die Verstärkung durch ein Gesetz benötigen sollte. Es gibt kein Gesetz, welches dem Menschen befiehlt zu essen und zu trinken, oder ihnen verbietet, ihre Hände ins Feuer zu stecken. Die Menschen essen und trinken und halten ihre Hände vom Feuer weg, instinktgemäß, aus Angst vor natürlichen und nicht vor gesetzlichen Strafen, die sie sich durch Beleidigung dieser Triebe zuziehen würden. Das Gesetz verbietet dem Menschen nur, was sie unter dem Drängen ihrer Triebe ausführen könnten. Was die Natur selbst verbietet und bestraft, das braucht nicht erst das Gesetz zu verbieten und zu strafen. Wir dürfen daher auch ruhig annehmen, daß Verbrechen, die durch ein Gesetz verboten werden, Verbrechen sind, die viele Menschen aus natürlichen Neigungen gerne begehen würden. Wenn es keine solche Neigung gäbe, kämen keine solchen Verbrechen vor, und wenn solche Verbrechen nicht begangen würden, wozu brauchte man sie zu verbieten? Anstatt also aus dem gesetzlichen Verbot des Inzests zu schließen, daß eine natürliche Abneigung gegen den Inzest besteht, sollten wir eher den Schluß ziehen, daß ein natürlicher Instinkt zum Inzest treibt, und daß, wenn das Gesetz diesen Trieb wie andere natürliche Triebe unterdrückt, dies seinen Grund in der Einsicht zivilisierter Menschen hat, daß die Befriedigung dieser natürlichen Triebe der Gesellschaft Schaden bringt[1].«

Ich kann dieser kostbaren Argumentation Frazers noch hinzufügen, daß die Erfahrungen der Psychoanalyse die Annahme einer angeborenen Abneigung gegen den Inzestverkehr vollends unmöglich machen. Sie haben im Gegenteile gelehrt, daß die ersten sexuellen Regungen des jugendlichen Menschen regelmäßig inzestuöser Natur sind, und daß solche verdrängte Regungen als Triebkräfte der späteren Neurosen eine kaum zu überschätzende Rolle spielen.

Die Auffassung der Inzestscheu als eines angeborenen Instinktes muß also fallen gelassen werden. Nicht besser steht es um eine andere Ableitung des Inzestverbotes, welche sich zahlreicher Anhänger erfreut, um die Annahme, daß die primitiven Völker frühzeitig bemerkt haben, mit welchen Gefahren die Inzucht ihr Geschlecht bedrohe, und daß sie darum in bewußter Absicht das Inzestverbot erlassen hätten. Die Einwendungen gegen diesen Erklärungsversuch drängen einander[2]. Nicht nur, daß das Inzestverbot älter sein muß als alle Haustierwirtschaft, an welcher der Mensch Erfahrungen über die Wirkung der Inzucht auf die Eigenschaften der Rasse machen konnte, sondern die schädlichen Folgen der Inzucht sind auch heute noch nicht über jeden Zweifel sichergestellt und beim Menschen nur schwer nachweisbar. Ferner macht alles, was wir über

[1] l. c., p. 97.

[2] Vgl. Durkheim, La prohibition de l'Inceste. L'année sociologique. I., 1896/97.

die heutigen Wilden wissen, es sehr unwahrscheinlich, daß die Gedanken ihrer entferntesten Ahnen bereits mit der Verhütung von Schäden für ihre spätere Nachkommenschaft beschäftigt waren. Es klingt fast lächerlich, wenn man diesen ohne jeden Vorbedacht lebenden Menschenkindern hygienische und eugenische Motive zumuten will, wie sie in unserer heutigen Kultur noch kaum Berücksichtigung gefunden haben[1].

Endlich wird man auch geltend machen müssen, daß das aus praktisch hygienischen Motiven gegebene Verbot der Inzucht als eines die Rasse schwächenden Momentes ganz unangemessen erscheint, um den tiefen Abscheu zu erklären, welcher sich in unserer Gesellschaft gegen den Inzest erhebt. Wie ich an anderer Stelle dargetan habe[2], erscheint diese Inzestscheu bei den heute lebenden primitiven Völkern eher noch reger und stärker als bei den zivilisierten.

Während man erwarten konnte, auch für die Ableitung der Inzestscheu die Wahl zu haben zwischen soziologischen, biologischen und psychologischen Erklärungsmöglichkeiten, wobei noch die psychologischen Motive vielleicht als Repräsentanz von biologischen Mächten zu würdigen wären, sieht man sich am Ende der Untersuchung genötigt, dem resignierten Ausspruch Frazers beizutreten: Wir kennen die Herkunft der Inzestscheu nicht und wissen selbst nicht, worauf wir raten sollen. Keine der bisher vorgebrachten Lösungen des Rätsels erscheint uns befriedigend[3].

Ich muß noch eines Versuches erwähnen, die Entstehung der Inzestscheu zu erklären, welcher von ganz anderer Art ist als die bisher betrachteten. Man könnte ihn als eine historische Ableitung bezeichnen.

Dieser Versuch knüpft an eine Hypothese von Ch. Darwin über den sozialen Urzustand des Menschen an. Darwin schloß aus den Lebensgewohnheiten der höheren Affen, daß auch der Mensch ursprünglich in kleinen Horden gelebt habe, innerhalb welcher die Eifersucht des ältesten und stärksten Männchens die sexuelle Promiskuität verhinderte. »Wir können in der Tat, nach dem was wir von der Eifersucht aller männlichen Säugetiere wissen, von denen viele mit speziellen Waffen zum Kämpfen mit ihren Nebenbuhlern bewaffnet sind, schließen, daß allgemeine Vermischung der Geschlechter im Naturzustande äußerst unwahrscheinlich ist . . . Wenn wir daher im Strome der Zeit weit genug zurückblicken und nach den sozialen Gewohnheiten des Menschen, wie er jetzt existiert, schließen, ist die wahrscheinlichste Ansicht die, daß der Mensch ur-

---

[1] Ch. Darwin meint von den Wilden: »they are not likely to reflect on distant evils to their progeny.«

[2] Imago, I., l. c.

[3] »Thus the ultimate origin of exogamy and with it the law of incest — since exogamy was devised to prevent incest — remains a problem nearly as dark as ever.« T. and Ex. I., p. 165.

sprünglich in kleinen Gesellschaften lebte, jeder Mann mit einer Frau oder, hatte er die Macht, mit mehreren, welche er eifersüchtig gegen alle anderen Männer verteidigte. Oder er mag kein soziales Tier gewesen sein und doch mit mehreren Frauen für sich allein gelebt haben wie der Gorilla; denn alle Eingebornen stimmen darin überein, daß nur ein erwachsenes Männchen in einer Gruppe zu sehen ist. Wächst das junge Männchen heran, so findet ein Kampf um die Herrschaft statt und der Stärkste setzt sich dann, indem er die anderen getötet oder vertrieben hat, als Oberhaupt der Gesellschaft fest (Dr. Savage in Boston Journal of Natur. Hist. V., 1845—1847). Die jüngeren Männchen, welche hiedurch ausgestoßen sind und nun herumwandern, werden auch, wenn sie zuletzt beim Finden einer Gattin erfolgreich sind, die zu enge Inzucht innerhalb der Glieder einer und derselben Familie verhüten«[1].

Atkinson[2] scheint zuerst erkannt zu haben, daß diese Verhältnisse der Darwinschen Urhorde die Exogamie der jungen Männer praktisch durchsetzen mußten. Jeder dieser Vertriebenen konnte eine ähnliche Horde gründen, in welcher dasselbe Verbot des Geschlechtsverkehrs dank der Eifersucht des Oberhaupts galt, und im Laufe der Zeit würde sich aus diesen Zuständen die jetzt als Gesetz bewußte Regel ergeben haben: Kein Sexualverkehr mit den Herdgenossen. Nach Einsetzung des Totemismus hätte sich die Regel in die andere Form gewandelt: Kein Sexualverkehr innerhalb des Totem.

A. Lang[3] hat sich dieser Erklärung der Exogamie angeschlossen. Er vertritt aber in demselben Buche die andere (Durkheimsche) Theorie, welche die Exogamie als Konsequenz aus den Totemgesetzen hervorgehen läßt. Es ist nicht ganz einfach, die beiden Auffassungen miteinander zu vereinigen; im ersten Falle hätte die Exogamie vor dem Totemismus bestanden, im zweiten wäre sie eine Folge desselben[4].

---

[1] Abstammung des Menschen, übersetzt von V. Carus, II. Bd., Kap. 20, p. 341.

[2] Primal Law, London 1903 (mit A. Lang, Social Origins).

[3] Secret of the Totem, p. 114, 143.

[4] »If it be granted that exogamy existed in practice, on the lines of Mr. Darwins theory, before the totem beliefs lent to the practice a sacred sanction, our task is relatively easy. The first practical rule would be that of the jealous Sire »No males to touch the females in my camp«, with expulsion of adolescent sons. In efflux of time that rule, become habitual, would be, »No marriage within the local group«. Next let the local groups receive names, such as Emus, Crows, Opossums, Snipes, and the rule becomes, »No Marriage within the local group of animal name; no Snipe to marry a Snipe«. But, if the primal groups were not exogamous, they would become so, as soon as totemic myths and tabus were developed out of the animal, vegetable, and other names of small local groups.« Secret of the Totem, p. 143. (Die Hervorhebung in der Mitte dieser Stelle ist mein Werk.) — In seiner letzten Äußerung über den Gegenstand (Folklore, Dezember 1911) teilt A. Lang übrigens mit, daß er die Ableitung der Exogamie aus dem »general totemic« Tabu aufgegeben habe.

3.

Einen einzigen Lichtstrahl wirft die psychoanalytische Erfahrung in dieses Dunkel.

Das Verhältnis des Kindes zum Tiere hat viel Ähnlichkeit mit dem des Primitiven zum Tiere. Das Kind zeigt noch keine Spur von jenem Hochmut, welcher dann den erwachsenen Kulturmenschen bewegt, seine eigene Natur durch eine scharfe Grenzlinie von allem anderen Animalischen abzusetzen. Es gesteht dem Tiere ohne Bedenken die volle Ebenbürtigkeit zu; im ungehemmten Bekennen zu seinen Bedürfnissen fühlt es sich wohl dem Tiere verwandter als dem ihm wahrscheinlich rätselhaften Erwachsenen.

In diesem ausgezeichneten Einverständnis zwischen Kind und Tier tritt nicht selten eine merkwürdige Störung auf. Das Kind beginnt plötzlich eine bestimmte Tierart zu fürchten und sich vor der Berührung oder dem Anblick aller einzelnen dieser Art zu schützen. Es stellt sich das klinische Bild einer Tierphobie her, eine der häufigsten unter den psychoneurotischen Erkrankungen dieses Alters und vielleicht die früheste Form solcher Erkrankung. Die Phobie betrifft in der Regel Tiere, für welche das Kind bis dahin ein besonders lebhaftes Interesse gezeigt hatte, sie hat mit dem Einzeltier nichts zu tun. Die Auswahl unter den Tieren, welche Objekte der Phobie werden können, ist unter städtischen Bedingungen nicht groß. Es sind Pferde, Hunde, Katzen, seltener Vögel, auffällig häufig kleinste Tiere wie Käfer und Schmetterlinge. Manchmal werden Tiere, die dem Kind nur aus dem Bilderbuch und Märchenerzählung bekannt worden sind, Objekte der unsinnigen und unmäßigen Angst, welche sich bei diesen Phobien zeigt; selten gelingt es einmal die Wege zu erfahren, auf denen sich eine ungewöhnliche Wahl des Angsttieres vollzogen hat. So verdanke ich K. Abraham die Mitteilung eines Falles, in welchem ein Kind seine Angst vor Wespen selbst durch die Angabe aufklärte, die Farbe und Streifung des Wespenleibes hätte es an den Tiger denken lassen, vor dem es sich nach allem Gehörten fürchten durfte.

Die Tierphobien der Kinder sind noch nicht Gegenstand aufmerksamer analytischer Untersuchung geworden, obwohl sie es im hohen Grade verdienen. Die Schwierigkeiten der Analyse mit Kindern in so zartem Alter sind wohl das Motiv der Unterlassung gewesen. Man kann daher nicht behaupten, daß man den allgemeinen Sinn dieser Erkrankungen kennt, und ich meine selbst, daß er sich nicht als einheitlich herausstellen dürfte. Aber einige Fälle von solchen auf größere Tiere gerichteten Phobien haben sich der Analyse zugänglich erwiesen und so dem Untersucher ihr Geheimnis verraten. Es war in jedem Falle das nämliche: die Angst galt im Grunde dem Vater, wenn die untersuchten Kinder Knaben waren, und war nur auf das Tier verschoben worden.

Jeder in der Psychoanalyse Erfahrene hat gewiß solche Fälle

gesehen und von ihnen den nämlichen Eindruck empfangen. Doch kann ich mich nur auf wenige ausführliche Publikationen darüber berufen. Es ist dies ein Zufall der Literatur, aus welchem nicht geschlossen werden sollte, daß wir unsere Behauptung überhaupt nur auf vereinzelte Beobachtungen stützen können. Ich erwähne z. B. einen Autor, welcher sich verständnisvoll mit den Neurosen des Kindesalters beschäftigt hat, M. Wulff (Odessa). Er erzählt im Zusammenhange der Krankengeschichte eines neunjährigen Knaben, daß dieser mit vier Jahren an einer Hundephobie gelitten hat. »Als er auf der Straße einen Hund vorbeilaufen sah, weinte er und schrie: »Lieber Hund, fasse mich nicht, ich will artig sein.« Unter »artig sein« meinte er: »nicht mehr Geige spielen (onanieren)« [1].

Derselbe Autor resumiert später: »Seine Hundephobie ist eigentlich die auf die Hunde verschobene Angst vor dem Vater, denn seine sonderbare Äußerung: ‚Hund ich will artig sein' — d. h. nicht masturbieren — bezieht sich doch eigentlich auf den Vater, der die Masturbation verboten hat.« In einer Anmerkung setzt er dann hinzu, was sich eben so völlig mit meiner Erfahrung deckt und gleichzeitig die Reichlichkeit solcher Erfahrungen bezeugt: »Solche Phobien (Pferdephobien, Hundephobien, Katzen, Hühner und andere Haustiere) sind, glaube ich, im Kindesalter mindestens ebenso verbreitet wie der Pavor nocturnus und lassen sich in der Analyse fast immer als eine Verschiebung der Angst von einem der Eltern auf die Tiere entpuppen. Ob die so verbreitete Mäuse- und Rattenphobie denselben Mechanismus hat, möchte ich nicht behaupten.«

Im ersten Band des Jahrbuchs für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen teilte ich die »Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben« mit, welche mir der Vater des kleinen Patienten zur Verfügung gestellt hatte. Es war eine Angst vor Pferden, in deren Konsequenz der Knabe sich weigerte auf die Straße zu gehen. Er äußerte die Befürchtung, das Pferd werde ins Zimmer kommen, werde ihn beißen. Es erwies sich, daß dies die Strafe für seinen Wunsch sein sollte, daß das Pferd umfallen (sterben) möge. Nachdem man dem Knaben durch Zusicherungen die Angst vor dem Vater benommen hatte, ergab es sich, daß er gegen Wünsche ankämpfte, die das Wegsein (Abreisen, Sterben) des Vaters zum Inhalt hatten. Er empfand den Vater, wie er überdeutlich zu erkennen gab, als Konkurrenten in der Gunst der Mutter, auf welche seine keimenden Sexualwünsche in dunkeln Ahnungen gerichtet waren. Er befand sich also in jener typischen Einstellung des männlichen Kindes zu den Eltern, welche wir als den »Ödipuskomplex« bezeichnen, und in der wir den Kernkomplex der Neurosen überhaupt erkennen. Was wir neu aus der Analyse

[1] M. Wulff, Beiträge zur infantilen Sexualität. Zentralbl. f. Psychoanalyse 1912, II., Nr. 1, p. 15ff.

des »kleinen Hans« erfahren, ist die für den Totemismus wertvolle Tatsache, daß das Kind unter solchen Bedingungen einen Anteil seiner Gefühle von dem Vater weg auf ein Tier verschiebt.

Die Analyse weist die inhaltlich bedeutsamen wie die zufälligen Assoziationswege nach, auf welchen eine solche Verschiebung vor sich geht. Sie läßt auch die Motive derselben erraten. Der aus der Nebenbuhlerschaft bei der Mutter hervorgehende Haß kann sich im Seelenleben des Knaben nicht ungehemmt ausbreiten, er hat mit der seit jeher bestehenden Zärtlichkeit und Bewunderung für dieselbe Person zu kämpfen, das Kind befindet sich in doppelsinniger — ambivalenter — Gefühlseinstellung gegen den Vater und schafft sich Erleichterung in diesem Ambivalenzkonflikt, wenn es seine feindseligen und ängstlichen Gefühle auf ein Vatersurrogat verschiebt. Die Verschiebung kann den Konflikt allerdings nicht in der Weise erledigen, daß sie eine glatte Scheidung der zärtlichen von den feindseligen Gefühlen herstellt. Der Konflikt setzt sich vielmehr auf das Verschiebungsobjekt fort, die Ambivalenz greift auf dieses letztere über. Es ist unverkennbar, daß der kleine Hans den Pferden nicht nur Angst, sondern auch Respekt und Interesse entgegenbringt. Sowie sich seine Angst ermäßigt hat, identifiziert er sich selbst mit dem gefürchteten Tier, springt als Pferd herum und beißt nun seinerseits den Vater[1]. In einem anderen Auflösungsstadium der Phobie macht es ihm nichts, die Eltern mit anderen großen Tieren zu identifizieren[2].

Man darf den Eindruck aussprechen, daß in diesen Tierphobien der Kinder gewisse Züge des Totemismus in negativer Ausprägung wiederkehren. Wir verdanken aber S. Ferenczi die vereinzelt schöne Beobachtung eines Falles, den man nur als positiven Totemismus bei einem Kinde bezeichnen kann[3]. Bei dem kleinen Arpád, von dem Ferenczi berichtet, erwachen die totemistischen Interessen allerdings nicht direkt im Zusammenhang des Ödipuskomplexes, sondern auf Grund der narzißtischen Voraussetzung desselben, der Kastrationsangst. Wer aber die Geschichte des kleinen Hans aufmerksam durchsieht, wird auch in dieser die reichlichsten Zeugnisse dafür finden, daß der Vater als der Besitzer des großen Genitales bewundert und als der Bedroher des eigenen Genitales gefürchtet wird. Im Ödipus- wie im Kastrationskomplex spielt der Vater die nämliche Rolle, die des gefürchteten Gegners der infantilen Sexualinteressen. Die Kastration und ihr Ersatz durch die Blendung ist die von ihm drohende Strafe[4].

---

[1] l. c. p. 37.

[2] Die Giraffenphantasie p. 24.

[3] S. Ferenczi, Ein kleiner Hahnemann. Intern. Zeitschr. f. ärztl. Psychoanalyse 1913, I., Nr. 3.

[4] Über den Ersatz der Kastration durch die auch im Ödipusmythus enthaltene Blendung vergleiche die Mitteilungen von Reitler, Ferenczi, Rank und Eder in Intern. Zeitschr. f. ärztl. Psychoanalyse 1913, I., Nr. 2.

Als der kleine Arpád zweieinhalb Jahre alt war, versuchte er einmal in einem Sommeraufenthalte ins Geflügelhaus zu urinieren, wobei ihn ein Huhn ins Glied biß oder nach seinem Glied schnappte. Als er ein Jahr später an denselben Ort zurückkehrte, wurde er selbst zum Huhn, er interessierte sich nur mehr für das Geflügelhaus und alles, was darin vorging, und gab seine menschliche Sprache gegen Gackern und Krähen auf. Zur Zeit der Beobachtung (fünf Jahre) sprach er wieder, aber beschäftigte sich auch in der Rede ausschließlich nur mit Hühnern und anderem Geflügel. Er spielte mit keinem anderen Spielzeug, sang nur Lieder, in denen etwas vom Federvieh vorkam. Sein Benehmen gegen sein Totemtier war exquisit ambivalent, übermäßiges Hassen und Lieben. Am liebsten spielte er Hühnerschlachten. »Das Schlachten des Federviehs ist ihm überhaupt ein Fest. Er ist imstande, stundenlang um die Tierleichen erregt herumzutanzen.« Aber dann küßte und streichelte er das geschlachtete Tier, reinigte und liebkoste die von ihm selbst mißhandelten Ebenbilder von Hühnern.

Der kleine Arpád sorgte selbst dafür, daß der Sinn seines sonderbaren Treibens nicht verborgen bleiben konnte. Er übersetzte gelegentlich seine Wünsche aus der totemistischen Ausdrucksweise zurück in die des Alltagslebens. »Mein Vater ist der Hahn«, sagte er einmal. »Jetzt bin ich klein, jetzt bin ich ein Küchlein. Wenn ich größer werde, bin ich ein Huhn. Wenn ich noch größer werde, bin ich ein Hahn.« Ein andermal wünschte er sich plötzlich eine »eingemachte Mutter« zu essen (nach der Analogie des eingemachten Huhns). Er war sehr freigebig mit deutlichen Kastrationsandrohungen gegen andere, wie er sie wegen onanistischer Beschäftigung mit seinem Gliede selbst erfahren hatte.

Über die Quelle seines Interesses für das Treiben im Hühnerhof blieb nach Ferenczi kein Zweifel: »Der rege Sexualverkehr zwischen Hahn und Henne, das Eierlegen und das Herauskriechen der jungen Brut« befriedigten seine sexuelle Wißbegierde, die eigentlich dem menschlichen Familienleben galt. Nach dem Vorbild des Hühnerlebens hatte er seine Objektwünsche geformt, wenn er einmal der Nachbarin sagte: »Ich werde Sie heiraten und Ihre Schwester und meine drei Cousinen und die Köchin, nein, statt der Köchin lieber die Mutter.«

Wir werden an späterer Stelle die Würdigung dieser Beobachtung vervollständigen können; heben wir jetzt nur als wertvolle Übereinstimmungen mit dem Totemismus zwei Züge hervor: Die volle Identifizierung mit dem Totemtier[1] und die ambivalente Gefühlseinstellung gegen dasselbe. Wir halten uns nach diesen Beobachtungen für berechtigt, in die Formel des Totemismus — für den Mann — den Vater an Stelle des Totemtieres einzusetzen. Wir merken

[1] In welcher nach Frazer das Wesentliche des Totemismus gegeben ist: »Totemism is an identification of a man with his totem.« T. and Ex., IV., p. 5.

dann, daß wir damit keinen neuen oder besonders kühnen Schritt getan haben. Die Primitiven sagen es ja selbst und bezeichnen, soweit noch heute das totemistische System in Kraft besteht, den Totem als ihren Ahnherrn und Urvater. Wir haben nur eine Aussage dieser Völker wörtlich genommen, mit welcher die Ethnologen wenig anzufangen wußten, und die sie darum gerne in den Hintergrund gerückt haben. Die Psychoanalyse mahnt uns, im Gegenteile gerade diesen Punkt hervorzusuchen und an ihn den Erklärungsversuch des Totemismus zu knüpfen.[1]

Das erste Ergebnis unserer Ersetzung ist sehr merkwürdig. Wenn das Totemtier der Vater ist, dann fallen die beiden Hauptgebote des Totemismus, die beiden Tabuvorschriften, die seinen Kern ausmachen, den Totem nicht zu töten und kein Weib, das dem Totem angehört, sexuell zu gebrauchen, inhaltlich zusammen mit den beiden Verbrechen des Ödipus, der seinen Vater tötete und seine Mutter zum Weibe nahm, und mit den beiden Urwünschen des Kindes, deren ungenügende Verdrängung oder deren Wiedererweckung den Kern vielleicht aller Psychoneurosen bildet. Sollte diese Gleichung mehr als ein irreleitendes Spiel des Zufalls sein, so müßte sie uns gestatten, ein Licht auf die Entstehung des Totemismus in unvordenklichen Zeiten zu werfen. Mit anderen Worten, es müßte uns gelingen wahrscheinlich zu machen, daß das totemistische System sich aus den Bedingungen des Ödipuskomplexes ergeben hat wie die Tierphobie des »kleinen Hans« und die Geflügelperversion des »kleinen Arpád«. Um dieser Möglichkeit nachzugehen, werden wir im folgenden eine Eigentümlichkeit des totemistischen Systems oder, wie wir sagen können, der Totemreligion studieren, welche bisher kaum Erwähnung finden konnte.

4.

Der im Jahre 1894 verstorbene W. Robertson Smith, Physiker, Philologe, Bibelkritiker und Altertumsforscher, ein ebenso vielseitiger wie scharfsichtiger und freidenkender Mann, sprach in seinem 1889 veröffentlichten Werke über die Religion der Semiten[2] die Annahme aus, daß eine eigentümliche Zeremonie, die sogenannte Totemmahlzeit von allem Anfang an einen integrierenden Bestandteil des totemistischen Systems gebildet habe. Zur Stütze dieser Vermutung stand ihm damals nur eine einzige, aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. überlieferte Beschreibung eines solchen Aktes zu Gebote, aber er verstand es, die Annahme durch die Analyse des Opferwesens

[1] O. Rank verdanke ich die Mitteilung eines Falles von Hundephobie bei einem intelligenten jungen Manne, dessen Erklärung, wie er zu seinem Leiden gekommen sei, merklich an die oben (p. 369) erwähnte Totemtheorie der Arunta anklingt. Er hatte von seinem Vater erfahren, daß seine Mutter während der Schwangerschaft mit ihm einmal vor einem Hunde erschrocken sei.

[2] W. Robertson Smith, The religion of the Semites. Second Edition. London 1907.

bei den alten Semiten zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zu erheben. Da das Opfer eine göttliche Person voraussetzt, handelt es sich hiebei um den Rückschluß von einer höheren Phase des religiösen Ritus auf die niedrigste des Totemismus.

Ich will nun versuchen, aus dem ausgezeichneten Buch von Robertson Smith die für unser Interesse entscheidenden Sätze über Ursprung und Bedeutung des Opferritus herauszuheben unter Weglassung aller oft so reizvollen Details und mit konsequenter Hintansetzung aller späteren Entwicklungen. Es ist ganz ausgeschlossen, in einem solchen Auszug dem Leser etwas von der Luzidität oder von der Beweiskraft der Darstellung im Original zu übermitteln.

Robertson Smith führt aus, daß das Opfer am Altar das wesentliche Stück im Ritus der alten Religionen gewesen ist. Es spielt in allen Religionen die nämliche Rolle, so daß man seine Entstehung auf sehr allgemeine und überall gleichartig wirkende Ursachen zurückführen muß.

Das Opfer — die heilige Handlung κατ᾽ἐξοχην ⟨sacrificium, ἱερουργία⟩ — bedeutete aber ursprünglich etwas anderes, als was spätere Zeiten darunter verstanden: die Darbringung an die Gottheit, um sie zu versöhnen oder sich geneigt zu machen. Von dem Nebensinn der Selbstentäußerung ging dann die profane Verwendung des Wortes aus. Das Opfer war nachweisbar zuerst nichts anderes als »an act of social fellowship between the deity and his worshippers«, ein Akt der Geselligkeit, eine Kommunion der Gläubigen mit ihrem Gotte.

Als Opfer wurden dargebracht eßbare und trinkbare Dinge; dasselbe, wovon der Mensch sich nährte, Fleisch, Zerealien, Früchte, Wein und Öl, das opferte er auch seinem Gotte. Nur in bezug auf das Opferfleisch bestanden Einschränkungen und Abweichungen. Von den Tieropfern speist der Gott gemeinsam mit seinen Anbetern, die vegetabilischen Opfer sind ihm allein überlassen. Es ist kein Zweifel, daß die Tieropfer die älteren sind und einmal die einzigen waren. Die vegetabilischen Opfer sind aus der Darbringung der Erstlinge aller Früchte hervorgegangen und entsprechen einem Tribut an den Herrn des Bodens und des Landes. Das Tieropfer ist aber älter als der Ackerbau.

Es ist aus sprachlichen Überresten gewiß, daß der dem Gott bestimmte Anteil des Opfers zuerst als seine wirkliche Nahrung angesehen wurde. Mit der fortschreitenden Dematerialisierung des göttlichen Wesens wurde diese Vorstellung anstößig; man wich ihr aus, indem man den flüssigen Anteil der Mahlzeit allein der Gottheit zuwies. Später gestattete der Gebrauch des Feuers, welcher das Opferfleisch auf dem Altar in Rauch aufgehen ließ, eine Zurichtung der menschlichen Nahrungsmittel, durch welche sie dem göttlichen Wesen angemessener wurden. Die Substanz des Trinkopfers war ursprünglich das Blut der Opfertiere; Wein wurde später

der Ersatz des Blutes. Der Wein galt den Primitiven als das »Blut der Rebe«, wie ihn unsere Dichter jetzt noch heißen.

Die älteste Form des Opfers, älter als der Gebrauch des Feuers und die Kenntnis des Ackerbaues, war also das Tieropfer, dessen Fleisch und Blut der Gott und seine Anbeter gemeinsam genossen. Es war wesentlich, daß jeder der Teilnehmer seinen Anteil an der Mahlzeit erhalte.

Ein solches Opfer war eine öffentliche Zeremonie, das Fest eines ganzen Clans. Die Religion war überhaupt eine allgemeine Angelegenheit, die religiöse Pflicht ein Stück der sozialen Verpflichtung. Opfer und Festlichkeit fallen bei allen Völkern zusammen, jedes Opfer bringt ein Fest mit sich und kein Fest kann ohne Opfer gefeiert werden. Das Opferfest war eine Gelegenheit der freudigen Erhebung über die eigenen Interessen, der Betonung der Zusammengehörigkeit untereinander und mit der Gottheit.

Die ethische Macht der öffentlichen Opfermahlzeit ruhte auf uralten Vorstellungen über die Bedeutung des gemeinsamen Essens und Trinkens. Mit einem anderen zu essen und zu trinken war gleichzeitig ein Symbol und eine Bekräftigung von sozialer Gemeinschaft und von Übernahme gegenseitiger Verpflichtungen; die Opfermahlzeit brachte zum direkten Ausdruck, daß der Gott und seine Anbeter Commensalen sind; aber damit waren alle ihre anderen Beziehungen gegeben. Gebräuche, die noch heute unter den Arabern der Wüste in Kraft sind, beweisen, daß das Bindende an der gemeinsamen Mahlzeit nicht ein religiöses Moment ist, sondern der Akt des Essens selbst. Wer den kleinsten Bissen mit einem solchen Beduinen geteilt oder einen Schluck von seiner Milch getrunken hat, der braucht ihn nicht mehr als Feind zu fürchten, sondern darf seines Schutzes und seiner Hilfe sicher sein. Allerdings nicht für ewige Zeiten; streng genommen, nur für so lange, als der gemeinsam genossene Stoff der Annahme nach in seinem Körper verbleibt. So realistisch wird das Band der Vereinigung aufgefaßt; es bedarf der Wiederholung, um es zu verstärken und dauerhaft zu machen.

Warum wird aber dem gemeinsamen Essen und Trinken diese bindende Kraft zugeschrieben? In den primitivsten Gesellschaften gibt es nur ein Band, welches unbedingt und ausnahmslos einigt, das der Stammesgemeinschaft (Kinship). Die Mitglieder dieser Gemeinschaft treten solidarisch für einander ein, ein Kin ist eine Gruppe von Personen, deren Leben solcher Art zu einer physischen Einheit verbunden sind, daß man sie wie Stücke eines gemeinsamen Lebens betrachten kann. Es heißt dann beim Mord eines einzelnen aus dem Kin nicht: das Blut dieses und jenes ist vergossen worden, sondern unser Blut ist vergossen worden. Die hebräische Phrase, mit welcher die Stammesverwandtschaft anerkannt wird, lautet: Du bist mein Bein und mein Fleisch. Kinship bedeutet also einen Anteil haben an einer gemeinsamen Substanz. Es ist dann natürlich, daß sie nicht nur auf die Tatsache gegründet

wird, daß man einen Teil von der Substanz seiner Mutter ist, von der man geboren und mit deren Milch man genährt wurde, sondern daß auch die Nahrung, die man späterhin genießt und durch die man seinen Körper erneuert, Kinship erwerben und bestärken kann. Teilte man die Mahlzeit mit seinem Gotte, so drückte es die Überzeugung aus, daß man von einem Stoff mit ihm sei, und wen man als Fremden erkannte, mit dem teilte man keine Mahlzeit.

Die Opfermahlzeit war also ursprünglich ein Festmahl von Stammverwandten, dem Gesetze folgend, daß nur Stammverwandte miteinander essen. In unserer Gesellschaft einigt die Mahlzeit die Mitglieder der Familie, aber mit der Familie hat die Opfermahlzeit nichts zu tun. Kinship ist älter als Familienleben; die ältesten uns bekannten Familien umfassen regelmäßig Personen, die verschiedenen Verwandtschaftsverbänden angehören. Die Männer heiraten Frauen aus fremden Clans, die Kinder erben den Clan der Mutter; es besteht keine Stammesverwandtschaft zwischen dem Manne und den übrigen Familienmitgliedern. In einer solchen Familie gibt es keine gemeinsame Mahlzeit. Die Wilden essen noch heute abseits und allein, und die religiösen Speiseverbote des Totemismus machen ihnen oft die Eßgemeinschaft mit ihren Frauen und Kindern unmöglich.

Wenden wir uns nun zum Opfertier. Es gab, wie wir gehört, keine Stammeszusammenkunft ohne Tieropfer, aber — was nun bedeutsam ist — auch kein Schlachten eines Tieres außer für solche feierliche Gelegenheit. Man nährte sich ohne Bedenken von Früchten, Wild und von der Milch der Haustiere, aber religiöse Skrupel machten es dem einzelnen unmöglich, ein Haustier für seinen eigenen Gebrauch zu töten. Es leidet nicht den leisesten Zweifel, sagt *Robertson Smith*, daß jedes Opfer ursprünglich Clanopfer war, und daß das *Töten eines Schlachtopfers* ursprünglich zu jenen Handlungen gehörte, *die dem einzelnen verboten sind und nur dann gerechtfertigt werden, wenn der ganze Stamm die Verantwortlichkeit mitübernimmt*. Es gibt bei den Primitiven nur eine Klasse von Handlungen, für welche diese Charakteristik zutrifft, nämlich Handlungen, welche an die Heiligkeit des dem Stamme gemeinsamen Blutes rühren. Ein Leben, welches kein einzelner wegnehmen darf, und das nur durch die Zustimmung und unter der Teilnahme aller Clangenossen geopfert werden kann, steht auf derselben Stufe wie das Leben des Stammesgenossen selbst. Die Regel, daß jeder Gast der Opfermahlzeit vom Fleisch des Opfertieres genießen müsse, hat denselben Sinn wie die Vorschrift, daß die Exekution an einem schuldigen Stammesgenossen von dem ganzen Stamm zu vollziehen sei. Mit anderen Worten: Das Opfertier wurde *behandelt wie ein Stammverwandter, die opfernde Gemeinde, ihr Gott und das Opfertier waren eines Blutes*, Mitglieder eines Clans.

Robertson Smith identifiziert auf Grund einer reichen Evidenz das Opfertier mit dem alten Totemtier. Es gab im späteren Alter-

tum zwei Arten von Opfern, solche von Haustieren, die auch für gewöhnlich gegessen wurden, und ungewöhnliche Opfer von Tieren, die als unrein verboten waren. Die nähere Erforschung zeigt dann, daß diese unreinen Tiere heilige Tiere waren, daß sie den Göttern als Opfer dargebracht wurden, denen sie heilig waren, daß diese Tiere ursprünglich identisch waren mit den Göttern selbst, und daß die Gläubigen in irgendeiner Weise beim Opfer ihre Blutsverwandtschaft mit dem Tiere und dem Gotte betonten. Für noch frühere Zeiten entfällt aber dieser Unterschied zwischen gewöhnlichen und »mystischen« Opfern. Alle Tiere sind ursprünglich heilig, ihr Fleisch ist verboten und darf nur bei feierlichen Gelegenheiten unter Teilnahme des ganzen Stammes genossen werden. Das Schlachten des Tieres kommt dem Vergießen von Stammesblut gleich und muß unter den nämlichen Vorsichten und Sicherungen gegen Vorwurf geschehen.

Die Zähmung von Haustieren und das Emporkommen der Viehzucht scheint überall dem reinen und strengen Totemismus der Urzeit ein Ende bereitet zu haben[1]. Aber was in der nun »pastoralen« Religion den Haustieren an Heiligkeit verblieb, ist deutlich genug, um den ursprünglichen Totemcharakter derselben erkennen zu lassen. Noch in späten klassischen Zeiten schrieb der Ritus an verschiedenen Orten dem Opferer vor, nach vollzogenem Opfer die Flucht zu ergreifen, wie um sich einer Ahndung zu entziehen. In Griechenland muß die Idee, daß die Tötung eines Ochsen eigentlich ein Verbrechen sei, einst allgemein geherrscht haben. An dem athenischen Fest der Bouphonien wurde nach dem Opfer ein förmlicher Prozeß eingeleitet, bei dem alle Beteiligten zum Verhör kamen. Endlich einigte man sich, die Schuld an der Mordtat auf das Messer abzuwälzen, welches dann ins Meer geworfen wurde.

Trotz der Scheu, welche das Leben des heiligen Tieres als eines Stammesgenossen schützt, wird es zur Notwendigkeit, ein solches Tier von Zeit zu Zeit in feierlicher Gemeinschaft zu töten und Fleisch und Blut desselben unter die Clangenossen zu verteilen. Das Motiv, welches diese Tat gebietet, gibt den tiefsten Sinn des Opferwesens preis. Wir haben gehört, daß in späteren Zeiten jedes gemeinsame Essen, die Teilnahme an der nämlichen Substanz, welche in ihre Körper eindringt, ein heiliges Band zwischen den Commensalen herstellt; in ältesten Zeiten scheint diese Bedeutung nur der Teilnahme an der Substanz eines heiligen Opfers zuzukommen. Das heilige Mysterium des Opfertodes rechtfertigt sich, indem nur auf diesem Wege das heilige Band hergestellt werden kann, welches die Teilnehmer untereinander und mit ihrem Gotte einigt[2].

---

[1] »The inference is that the domestication to which totemism invariably leads (when there are any animals capable of domestication) is fatal to totemism.« Jevons, An introduction to the history of religion 1911, fifth edition, p. 120.

[2] l. c. p. 313.

Dies Band ist nichts anderes als das Leben des Opfertieres, welches in seinem Fleisch und seinem Blute wohnt und durch die Opfermahlzeit allen Teilnehmern mitgeteilt wird. Eine solche Vorstellung liegt allen Blutbündnissen zugrunde, durch die sich noch in späten Zeiten Menschen gegeneinander verpflichten. Die durchaus realistische Auffassung der Blutsgemeinschaft als Identität der Substanz läßt die Notwendigkeit verstehen, sie von Zeit zu Zeit durch den physischen Prozeß der Opfermahlzeit zu erneuern.

Brechen wir hier die Mitteilung der Gedankengänge von Robertson Smith ab, um ihren Kern in gedrängtester Kürze zu resumieren. Als die Idee des Privateigentums aufkam, wurde das Opfer als eine Gabe an die Gottheit, als eine Übertragung aus dem Eigentum des Menschen in das des Gottes aufgefaßt. Allein diese Deutung ließ alle Eigentümlichkeiten des Opferrituals unaufgeklärt. In ältesten Zeiten war das Opfertier selbst heilig, sein Leben unverletzlich gewesen; es konnte nur unter der Teilnahme und Mitschuld des ganzen Stammes und in Gegenwart des Gottes genommen werden, um die heilige Substanz zu liefern, durch deren Genuß die Clangenossen sich ihrer stofflichen Identität untereinander und mit der Gottheit versicherten. Das Opfer war ein Sakrament, das Opfertier selbst ein Stammesgenosse. Es war in Wirklichkeit das alte Totemtier, der primitive Gott selbst, durch dessen Tötung und Verzehrung die Clangenossen ihre Gottähnlichkeit auffrischten und versicherten.

Aus dieser Analyse des Opferwesens zog Robertson Smith den Schluß, daß die periodische Tötung und Aufzehrung des Totem in Zeiten vor der Verehrung anthropomorpher Gottheiten ein bedeutsames Stück der Totemreligion gewesen sei. Das Zeremoniell einer solchen Totemmahlzeit, meinte er, sei uns in der Beschreibung eines Opfers aus späteren Zeiten erhalten. Der hl. Nilus berichtet von einer Opfersitte der Beduinen in der sinaitischen Wüste um das Ende des vierten Jahrhunderts nach Christi Geburt. Das Opfer, ein Kameel, wurde gebunden auf einen rohen Altar von Steinen gelegt; der Anführer des Stammes ließ die Teilnehmer dreimal unter Gesängen um den Altar herumgehen, brachte dem Tiere die erste Wunde bei und trank gierig das hervorquellende Blut; dann stürzte sich die ganze Gemeinde auf das Opfer, hieb mit den Schwertern Stücke des zuckenden Fleisches los und verzehrte sie roh in solcher Hast, daß in der kurzen Zwischenzeit zwischen dem Aufgang des Morgensterns, dem dieses Opfer galt, und dem Erblassen des Gestirns vor den Sonnenstrahlen alles vom Opfertier, Leib, Knochen, Haut, Fleisch und Eingeweide vertilgt war. Dieser barbarische, von höchster Altertümlichkeit zeugende Ritus war allen Beweismitteln nach kein vereinzelter Gebrauch, sondern die allgemeine ursprüngliche Form des Totemopfers, die in späterer Zeit die verschiedensten Abschwächungen erfuhr.

Viele Autoren haben sich geweigert, der Konzeption der Totemmahlzeit Gewicht beizulegen, weil sie durch die direkte Beobachtung auf der Stufe des Totemismus nicht erhärtet werden konnte. Robertson Smith hat noch selbst auf die Beispiele hingewiesen, in denen die sakramentale Bedeutung der Opfer gesichert scheint, z. B. bei den Menschenopfern der Azteken, und auf andere, welche an die Bedingungen der Totemmahlzeit erinnern, die Bärenopfer des Bärenstammes der Ouataouaks in Amerika und die Bärenfeste der Ainos in Japan. Frazer hat diese und ähnliche Fälle in den beiden letzterschienenen Abteilungen seines großen Werkes ausführlich mitgeteilt[1]. Ein Indianerstamm in Kalifornien, der einen großen Raubvogel (Buzzard) verehrt, tötet diesen in feierlicher Zeremonie einmal im Jahre, worauf er betrauert und seine Haut mit den Federn aufbewahrt wird. Die Zuniindianer in Neumexiko verfahren ebenso mit ihrer heiligen Schildkröte.

In den Intichiumazeremonien der zentralaustralischen Stämme ist ein Zug beobachtet worden, welcher zu den Voraussetzungen von Robertson Smith vortrefflich stimmt. Jeder Stamm, der für die Vermehrung seines Totem, dessen Genuß ihm doch selbst verwehrt ist, Magie treibt, ist gehalten, bei der Zeremonie etwas von seinem Totem selbst zu genießen, ehe derselbe den anderen Stämmen zugänglich wird. Das schönste Beispiel für den sakramentalen Genuß des sonst verbotenen Totem soll sich nach Frazer bei den Bini in Westafrika in Verbindung mit dem Begräbniszeremoniell dieser Stämme finden[2].

Wir aber wollen Robertson Smith in der Annahme folgen, daß die sakramentale Tötung und gemeinsame Aufzehrung des sonst verbotenen Totemtieres ein bedeutungsvoller Zug der Totemreligion gewesen sei.[3]

5.

Stellen wir uns nun die Szene einer solchen Totemmahlzeit vor und statten sie noch mit einigen wahrscheinlichen Zügen aus, die bisher nicht gewürdigt werden konnten. Der Clan, der sein Totemtier bei feierlichem Anlasse auf grausame Art tötet und es roh verzehrt, Blut, Fleisch und Knochen; dabei sind die Stammesgenossen in die Ähnlichkeit der Totem verkleidet, imitieren es in Lauten und Bewegungen, als ob sie seine und ihre Identität betonen wollten. Es ist das Bewußtsein dabei, daß man eine jedem einzelnen verbotene Handlung ausführt, die nur durch die Teilnahme aller gerechtfertigt werden kann; es darf sich auch keiner von

[1] The Golden Bough, Part. V, Spirits of the corn and of the wild; 1912, in den Abschnitten: Eating the God und Killing the divine animal.

[2] Frazer, T. and Ex. T. II, p. 590.

[3] Die von verschiedenen Autoren (Marillier, Hubert und Mauss u. a.) gegen diese Theorie des Opfers vorgebrachten Einwendungen sind mir nicht unbekannt geblieben, haben aber den Eindruck der Lehren von Robertson Smith im wesentlichen nicht beeinträchtigt.

der Tötung und der Mahlzeit ausschließen. Nach der Tat wird das hingemordete Tier beweint und beklagt. Die Totenklage ist eine zwangsmäßige, durch die Furcht vor einer drohenden Vergeltung erzwungene, ihre Hauptabsicht geht dahin, wie Robertson Smith bei einer analogen Gelegenheit bemerkt, die Verantwortlichkeit für die Tötung von sich abzuwälzen[1].

Aber nach dieser Trauer folgt die lauteste Festfreude, die Entfesselung aller Triebe und Gestattung aller Befriedigungen. Die Einsicht in das Wesen des Festes fällt uns hier ohne jede Mühe zu.

Ein Fest ist ein gestatteter, vielmehr ein gebotener Exzeß, ein feierlicher Durchbruch eines Verbots. Nicht weil die Menschen infolge irgendeiner Vorschrift froh gestimmt sind, begehen sie die Ausschreitungen, durch die sich Feste zu allen Zeiten ausgezeichnet haben, sondern der Exzeß liegt im Wesen des Festes; die festliche Stimmung wird durch die Freigebung des sonst Verbotenen erzeugt.

Was soll aber die Einleitung zu dieser Festesfreude, die Trauer über den Tod des Totemtieres? Wenn man sich über die Tötung des Totem, die sonst versagt ist, freut, warum trauert man auch über sie?

Wir haben gehört, daß sich die Clangenossen durch den Genuß des Totem heiligen, in ihrer Identifizierung mit ihm und untereinander bestärken. Daß sie das heilige Leben, dessen Träger die Substanz des Totem ist, in sich aufgenommen haben, könnte ja die festliche Stimmung und alles, was aus ihr folgt, erklären.

Die Psychoanalyse hat uns verraten, daß das Totemtier wirklich der Ersatz des Vaters ist, und dazu stimmte wohl der Widerspruch, daß es sonst verboten ist es zu töten, und daß seine Tötung zur Festlichkeit wird, daß man das Tier tötet und es doch betrauert. Die ambivalente Gefühlseinstellung, welche den Vaterkomplex heute noch bei unseren Kindern auszeichnet und sich so oft ins Leben der Erwachsenen fortsetzt, würde sich auch auf den Vaterersatz des Totemtiers erstrecken.

Allein, wenn man die von der Psychoanalyse gegebene Übersetzung des Totem mit der Tatsache der Totemmahlzeit und der Darwinschen Hypothese über den Urzustand der menschlichen Gesellschaft zusammenhält, ergibt sich die Möglichkeit eines tieferen Verständnisses, der Ausblick auf eine Hypothese, die phantastisch erscheinen mag, aber den Vorteil bietet, eine unvermutete Einheit zwischen bisher gesonderten Reihen von Phänomenen herzustellen.

Die Darwinsche Urhorde hat natürlich keinen Raum für die Anfänge des Totemismus. Ein gewalttätiger, eifersüchtiger Vater, der alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt, nichts weiter. Dieser Urzustand der Gesellschaft ist nirgends

[1] Religion of the Semites, 2nd edition 1907, p. 412.

Gegenstand der Beobachtung geworden. Was wir als primitivste Organisation finden, was noch heute bei gewissen Stämmen in Kraft besteht, das sind Männerverbände, die aus gleichberechtigten Mitgliedern bestehen und den Einschränkungen des totemistischen Systems unterliegen, dabei mütterliche Erblichkeit. Kann das eine aus dem anderen hervorgegangen sein und auf welchem Wege war es möglich?

Die Berufung auf die Feier der Totemmahlzeit gestattet uns eine Antwort zu geben: Eines Tages[1] taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem einzelnen unmöglich geblieben wäre. Vielleicht hatte ein Kulturfortschritt, die Handhabung einer neuen Waffe ihnen das Gefühl der Überlegenheit gegeben. Daß sie den Getöteten auch verzehrten, ist für den kannibalen Wilden selbstverständlich. Der gewalttätige Urvater war gewiß das beneidete und gefürchtete Vorbild eines jeden aus der Brudersdiar gewesen. Nun setzten sie im Akte des Verzehrens die Identifizierung mit ihm durch, eigneten sich ein jeder ein Stück seiner Stärke an. Die Totemmahlzeit, vielleicht das erste Fest der Menschheit, wäre die Wiederholung und die Gedenkfeier dieser denkwürdigen, verbrecherischen Tat, mit welcher so vieles seinen Anfang nahm, die sozialen Organisationen, die sittlichen Einschränkungen und die Religion[2].

---

[1] Zu dieser Darstellung, die sonst mißverständlich würde, bitte ich die Schlußsätze der nachfolgenden Anmerkung als Korrektiv hinzuzunehmen.

[2] Die ungeheuerlich erscheinende Annahme der Überwältigung und Tötung des tyrannischen Vaters durch die Vereinigung der ausgetriebenen Söhne hat sich auch Atkinson als direkte Folgerung aus den Verhältnissen der Darwinschen Urhorde ergeben. »A youthful band of brothers living together in forced celibacy, or at most in polyandrous relation with some single female captive. A horde as yet weak in their impubescence they are, but they would, when strength was gained with time, inevitably wrench by combined attacks renewed again and again, both wife and life from the paternal tyrant« (Primal Law, p. 220—221). Atkinson, der übrigens sein Leben in Neu-Caledonien verbrachte und ungewöhnliche Gelegenheit zum Studium der Eingeborenen hatte, beruft sich auch darauf, daß die von Darwin supponierten Zustände der Urhorde bei wilden Rinder- und Pferdeherden leicht zu beobachten sind und regelmäßig zur Tötung des Vatertieres führen. Er nimmt dann weiter an, daß nach der Beseitigung des Vaters ein Zerfall der Horde durch den erbitterten Kampf der siegreichen Söhne unter einander eintritt. Auf diese Weise käme eine neue Organisation der Gesellschaft niemals zustande: »an ever recurring violent succession to the solitary paternal tyrant by sons, whose parricidal hands were so soon again clenched in fratricidal strife« (p. 228). Atkinson, dem die Winke der Psychoanalyse nicht zu Gebote standen, und dem die Studien von Robertson Smith nicht bekannt waren, findet einen minder gewaltsamen Übergang von der Urhorde zur nächsten sozialen Stufe, auf welcher zahlreiche Männer in friedlicher Gemeinschaft zusammenleben. Er läßt es die Mutterliebe durchsetzen, daß anfangs nur die jüngsten, später auch andere Söhne in der Horde verbleiben, wofür diese Geduldeten das sexuelle Vorrecht des Vaters in Form der von ihnen geübten Entsagung gegen Mutter und Schwestern anerkennen.

Soviel über die höchst bemerkenswerte Theorie von Atkinson, ihre Übereinstimmung mit der hier vorgetragenen im wesentlichen Punkte und ihre Ab-

Um, von der Voraussetzung absehend, diese Folgen glaubwürdig zu finden, braucht man nur anzunehmen, daß die sich zusammenrottende Brüderschar von denselben einander widersprechenden Gefühlen gegen den Vater beherrscht war, die wir als Inhalt der Ambivalenz des Vaterkomplexes bei jedem unserer Kinder und unserer Neurotiker nachweisen können. Sie haßten den Vater, der ihrem Machtbedürfnis und ihren sexuellen Ansprüchen so mächtig im Wege stand, aber sie liebten und bewunderten ihn auch. Nachdem sie ihn beseitigt, ihren Haß befriedigt und ihren Wunsch nach Identifizierung mit ihm durchgesetzt hatten, mußten sich die dabei überwältigten zärtlichen Regungen zur Geltung bringen[1]. Es geschah in der Form der Reue, es entstand ein Schuldbewußtsein, welches hier mit der gemeinsam empfundenen Reue zusammenfällt. Der Tote wurde nun stärker als der Lebende gewesen war; all dies, wie wir es noch heute an Menschenschicksalen sehen. Was er früher durch seine Existenz verhindert hatte, das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des uns aus den Psychoanalysen so wohl bekannten »nachträglichen Gehorsams«. Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. So schufen sie aus dem Schuldbewußtsein des Sohnes die beiden fundamentalen Tabu des Totemismus, die eben darum mit den beiden verdrängten Wünschen des Ödipuskomplexes übereinstimmen mußten. Wer dawiderhandelte, machte sich der beiden einzigen Verbrechen schuldig, welche die primitive Gesellschaft bekümmerten[2].

Die beiden Tabu des Totemismus, mit denen die Sittlichkeit der Menschen beginnt, sind psychologisch nicht gleichwertig. Nur das eine, die Schonung des Totemtieres, ruht ganz auf Gefühlsmotiven; der Vater war ja beseitigt, in der Realität war nichts mehr gutzumachen. Das andere aber, das Inzestverbot, hatte auch eine starke praktische Begründung. Das sexuelle Bedürfnis einigt die Männer nicht, sondern entzweit sie. Hatten sich die Brüder verbündet, um den Vater zu überwältigen, so war jeder des

---

weichung davon, welche den Verzicht auf den Zusammenhang mit so vielem anderen mit sich bringt.

Die Unbestimmtheit, die zeitliche Verkürzung und inhaltliche Zusammendrängung der Angaben in meinen obenstehenden Ausführungen darf ich als eine durch die Natur des Gegenstandes geforderte Enthaltung hinstellen. Es wäre ebenso unsinnig, in dieser Materie Exaktheit anzustreben, wie es unbillig wäre, Sicherheiten zu fordern.

[1] Dieser neuen Gefühlseinstellung mußte auch zugute kommen, daß die Tat keinem der Täter die volle Befriedigung bringen konnte. Sie war in gewisser Hinsicht vergeblich geschehen. Keiner der Söhne konnte ja seinen ursprünglichen Wunsch durchsetzen, die Stelle des Vaters einzunehmen. Der Mißerfolg ist aber, wie wir wissen, der moralischen Reaktion weit günstiger als die Befriedigung.

[2] »Murder and incest, or offences of a like kind against ths sacred law of blood are in primitive society the only crimes of which the community as such takes cognisance . . .« Religion of the Semites, p. 419.

anderen Nebenbuhler bei den Frauen. Jeder hätte sie wie der Vater alle für sich haben wollen, und in dem Kampfe aller gegen alle wäre die neue Organisation zugrunde gegangen. Es war auch kein Überstarker mehr da, der die Rolle des Vaters mit Erfolg hätte aufnehmen können. Somit blieb den Brüdern, wenn sie miteinander leben wollten, nichts übrig, als das Inzestverbot aufzurichten, mit welchem sie alle zugleich auf die von ihnen begehrten Frauen verzichteten, um deren wegen sie doch in erster Linie den Vater beseitigt hatten. Sie retteten so die Organisation, welche sie stark gemacht hatte, und die auf homosexuellen Gefühlen und Betätigungen ruhen konnte, welche sich in der Zeit der Vertreibung bei ihnen eingestellt haben mochten. Vielleicht war es auch diese Situation, welche den Keim zu den von Bachofen erkannten Institutionen des Mutterrechts legte, bis dieses von der patriarchalischen Familienordnung abgelöst wurde.

An das andere Tabu, welches das Leben des Totemtieres beschützt, knüpft hingegen der Anspruch des Totemismus an, als erster Versuch einer Religion gewertet zu werden. Bot sich dem Empfinden der Söhne das Tier als natürlicher und nächstliegender Ersatz des Vaters, so fand in der ihnen zwanghaft gebotenen Behandlung desselben doch noch mehr Ausdruck als das Bedürfnis, ihre Reue zur Darstellung zu bringen. Es konnte mit dem Vatersurrogat der Versuch gemacht werden, das brennende Schuldgefühl zu beschwichtigen, eine Art von Aussöhnung mit dem Vater zu bewerkstelligen. Das totemistische System war gleichsam ein Vertrag mit dem Vater, in dem der letztere all das zusagte, was die kindliche Phantasie vom Vater erwarten durfte, Schutz, Fürsorge und Schonung, wogegen man sich verpflichtete, sein Leben zu ehren, d. h. die Tat an ihm nicht zu wiederholen, durch die der wirkliche Vater zugrunde gegangen war. Es lag auch ein Rechtfertigungsversuch im Totemismus. »Hätte der Vater uns behandelt wie der Totem, wir wären nie in die Versuchung gekommen, ihn zu töten«. So half der Totemismus dazu, die Verhältnisse zu beschönigen und das Ereignis vergessen zu machen, dem er seine Entstehung verdankte.

Es wurden hiebei Züge geschaffen, die fortan für den Charakter jeder Religion bestimmend blieben. Die Totemreligion war aus dem Schuldbewußtsein der Söhne hervorgegangen als Versuch, dies Gefühl zu beschwichtigen und den beleidigten Vater durch nachträglichen Gehorsam zu versöhnen. Alle späteren Religionen erweisen sich als Lösungsversuche desselben Problems, variabel je nach dem kulturellen Zustand, in dem sie unternommen werden, und nach den Wegen, die sie einschlagen, aber es sind alle gleichzielende Reaktionen auf dieselbe große Begebenheit, mit der die Kultur begonnen hat, und die seitdem die Menschheit nicht zur Ruhe kommen läßt.

Auch ein anderer Charakter, den die Religion treu bewahrt

hat, ist damals schon im Totemismus hervorgetreten. Die Ambivalenzspannung war wohl zu groß, um durch irgendeine Veranstaltung ausgeglichen zu werden, oder die psychologischen Bedingungen sind der Erledigung dieser Gefühlsgegensätze überhaupt nicht günstig. Man merkt jedenfalls, daß die dem Vaterkomplex anhaftende Ambivalenz sich auch in den Totemismus und in die Religionen überhaupt fortsetzt. Die Religion des Totem umfaßt nicht nur die Äußerungen der Reue und die Versuche der Versöhnung, sondern dient auch der Erinnerung an den Triumph über den Vater. Die Befriedigung darüber läßt das Erinnerungsfest der Totemmahlzeit einsetzen, bei dem die Einschränkungen des nachträglichen Gehorsams wegfallen, macht es zur Pflicht, das Verbrechen des Vatermordes in der Opferung des Totemtieres immer wieder von neuem zu wiederholen, so oft der festgehaltene Erwerb jener Tat, die Aneignung der Eigenschaften des Vaters, infolge der verändernden Einflüsse des Lebens zu entschwinden droht. Wir werden nicht überrascht sein, zu finden, daß auch der Anteil des Sohnestrotzes, oft in den merkwürdigsten Verkleidungen und Umwendungen, in späteren Religionsbildungen wieder auftaucht.

Verfolgen wir in Religion und sittlicher Vorschrift, die im Totemismus noch wenig scharf gesondert sind, bisher die Folgen der in Reue verwandelten zärtlichen Strömung gegen den Vater, so wollen wir doch nicht übersehen, daß im wesentlichen die Tendenzen, welche zum Vatermord gedrängt haben, den Sieg behalten. Die sozialen Brudergefühle, auf denen die große Umwälzung ruht, bewahren von nun an über lange Zeiten den tiefgehendsten Einfluß auf die Entwicklung der Gesellschaft. Sie schaffen sich Ausdruck in der Heiligung des gemeinsamen Blutes, in der Betonung der Solidarität aller Leben desselben Clans. Indem die Brüder sich einander so das Leben zusichern, sprechen sie aus, daß niemand von ihnen vom anderen behandelt werden dürfe, wie der Vater von ihnen allen gemeinsam. Sie schließen eine Wiederholung des Vaterschicksals aus. Zum religiös begründeten Verbot, den Totem zu töten, kommt nun das sozial begründete Verbot des Brudermordes hinzu. Es wird dann noch lange währen, bis das Gebot die Einschränkung auf den Stammesgenossen abstreifen und den einfachen Wortlaut annehmen wird: Du sollst nicht morden. Zunächst ist an Stelle der Vaterhorde der Brüderclan getreten, welcher sich durch das Blutband versichert hat. Die Gesellschaft ruht jetzt auf der Mitschuld an dem gemeinsam verübten Verbrechen, die Religion auf dem Schuldbewußtsein und der Reue darüber, die Sittlichkeit teils auf den Notwendigkeiten dieser Gesellschaft, zum anderen Teil auf den vom Schuldbewußtsein geforderten Bußen.

Im Gegensatz zu den neueren und in Anlehnung an die älteren Auffassungen des totemistischen Systems heißt uns also die Psychoanalyse einen innigen Zusammenhang und gleichzeitigen Ursprung von Totemismus und Exogamie vertreten.

6.

Ich stehe unter der Einwirkung einer großen Anzahl von starken Motiven, die mich vom Versuche zurückhalten werden, die weitere Entwicklung der Religionen von ihrem Beginn im Totemismus an bis zu ihrem heutigen Stande zu schildern. Ich will nur zwei Fäden hindurch verfolgen, wo ich sie im Gewebe besonders deutlich auftauchen sehe: Das Motiv des Totemopfers und das Verhältnis des Sohnes zum Vater[1].

Robertson Smith hat uns belehrt, daß die alte Totemmahlzeit in der ursprünglichen Form des Opfers wiederkehrt. Der Sinn der Handlung ist derselbe: Die Heiligung durch die Teilnahme an der gemeinsamen Mahlzeit; auch das Schuldbewußtsein ist dabei geblieben, welches nur durch die Solidarität aller Teilnehmer beschwichtigt werden kann. Neu hinzugekommen ist die Stammesgottheit, in deren gedachter Gegenwart das Opfer stattfindet, die an dem Mahle teilnimmt wie ein Stammesgenosse, und mit der man sich durch den Genuß am Opfer identifiziert. Wie kommt der Gott in die ihm ursprünglich fremde Situation?

Die Antwort könnte lauten, es sei unterdeß — unbekannt woher — die Gottesidee aufgetaucht, habe sich das ganze religiöse Leben unterworfen, und wie alles andere, was bestehen bleiben wollte, hätte auch die Totemmahlzeit den Anschluß an das neue System gewinnen müssen. Allein die psychoanalytische Erforschung des einzelnen Menschen lehrt mit einer ganz besonderen Nachdrücklichkeit, daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist, daß sein persönliches Verhältnis zu Gott von seinem Verhältnis zum leiblichen Vater abhängt, mit ihm schwankt und sich verwandelt, und daß Gott im Grunde nichts anderes ist als ein erhöhter Vater. Die Psychoanalyse rät auch hier wie im Falle des Totemismus den Gläubigen Glauben zu schenken, die Gott Vater nennen, wie sie den Totem Ahnherrn genannt haben. Wenn die Psychoanalyse irgendwelche Beachtung verdient, so muß, unbeschadet aller anderen Ursprünge und Bedeutungen Gottes, auf welche die Psychoanalyse kein Licht werfen kann, der Vateranteil an der Gottesidee ein sehr gewichtiger sein. Dann wäre aber in der Situation des primitiven Opfers der Vater zweimal vertreten, einmal als Gott und dann als das Totemopfertier, und bei allem Bescheiden mit der geringen Mannigfaltigkeit der psychoanalytischen Lösungen müßen wir fragen, ob das möglich ist und welchen Sinn es haben kann.

Wir wissen, daß mehrfache Beziehungen zwischen dem Gott und dem heiligen Tier (Totem, Opfertier) bestehen: 1. Jedem Gott ist gewöhnlich ein Tier heilig, nicht selten selbst mehrere; 2. in gewissen, besonders heiligen Opfern, den »mystischen« wurde dem

---

[1] Vgl. die zum Teil von abweichenden Gesichtspunkten beherrschte Arbeit von C. G. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido. Jahrbuch von Bleuler-Freud, IV., 1912.

Gotte gerade das ihm geheiligte Tier zum Opfer dargebracht[1]; 3. der Gott wurde häufig in der Gestalt eines Tieres verehrt oder, anders gesehen, Tiere genossen göttliche Verehrung lange nach dem Zeitalter des Totemismus; 4. in den Mythen verwandelt sich der Gott häufig in ein Tier, oft in das ihm geheiligte. So läge die Annahme nahe, daß der Gott selbst das Totemtier wäre, sich auf einer späteren Stufe des religiösen Fühlens aus dem Totemtier entwickelt hätte. Aller weiteren Diskussion überhebt uns aber die Erwägung, daß der Totem selbst nichts anderes ist als ein Vaterersatz. So mag er die erste Form des Vaterersatzes sein, der Gott aber eine spätere, in welcher der Vater seine menschliche Gestalt wiedergewonnen. Eine solche Neuschöpfung aus der Wurzel aller Religionsbildung, der Vatersehnsucht, konnte möglich werden, wenn sich im Laufe der Zeiten am Verhältnis zum Vater — und vielleicht auch zum Tier — Wesentliches geändert hatte.

Solche Veränderungen lassen sich leicht erraten, auch wenn man von dem Beginn einer psychischen Entfremdung von dem Tier und von der Zersetzung des Totemismus durch die Domestikation absehen will[2]. In der durch die Beseitigung des Vaters hergestellten Situation lag ein Moment, welches im Laufe der Zeit eine außerordentliche Steigerung der Vatersehnsucht erzeugen mußte. Die Brüder, welche sich zur Tötung des Vaters zusammengetan hatten, waren ja jeder für sich vom Wunsche beseelt gewesen, dem Vater gleich zu werden, und hatten diesem Wunsche durch Einverleibung von Teilen seines Ersatzes in der Totemmahlzeit Ausdruck gegeben. Dieser Wunsch mußte infolge des Druckes, welchen die Bande des Bruderclans auf jeden Teilnehmer übten, unerfüllt bleiben. Es konnte und durfte niemand mehr die Machtvollkommenheit des Vaters erreichen, nach der sie doch alle gestrebt hatten. Somit konnte im Laufe langer Zeiten die Erbitterung gegen den Vater, die zur Tat gedrängt hatte, nachlassen, die Sehnsucht nach ihm wachsen, und es konnte ein Ideal entstehen, welches die Machtfülle und Unbeschränktheit des einst bekämpften Urvaters und die Bereitwilligkeit, sich ihm zu unterwerfen, zum Inhalt hatte. Die ursprüngliche demokratische Gleichstellung aller einzelnen Stammesgenossen war infolge einschneidender kultureller Veränderungen nicht mehr festzuhalten; somit zeigte sich eine Geneigtheit, in Anlehnung an die Verehrung einzelner Menschen, die sich vor anderen hervorgetan hatten, das alte Vaterideal in der Schöpfung von Göttern wieder zu beleben. Daß ein Mensch zum Gott wird und daß ein Gott stirbt, was uns heute als empörende Zumutung erscheint, war ja noch für das Vorstellungsvermögen des klassischen Altertums keineswegs anstössig[3].

---

[1] Robertson Smith, Religion of the Semites.

[2] S. o. p. 388.

[3] »To us moderns for whom the breach which divides the human and the divine has deepened into an impassible gulf such mimicry may appear impious, but it was otherwise with the ancients. To their thinking gods and men were akin,

Die Erhöhung des einst gemordeten Vaters zum Gott, von dem nun der Stamm seine Herkunft ableitete, war aber ein weit ernsthafterer Sühneversuch als seinerzeit der Vertrag mit dem Totem.

Wo sich in dieser Entwicklung die Stelle für die großen Muttergottheiten findet, die vielleicht allgemein den Vatergöttern vorhergegangen sind, weiß ich nicht anzugeben. Sicher scheint aber, daß die Wandlung im Verhältnis zum Vater sich nicht auf das religiöse Gebiet beschränkte, sondern folgerichtig auf die andere durch die Beseitigung des Vaters beeinflußte Seite des menschlichen Lebens, auf die soziale Organisation, übergriff. Mit der Einsetzung der Vatergottheiten wandelte sich die vaterlose Gesellschaft allmählich in die patriarchalisch geordnete um. Die Familie war eine Wiederherstellung der einstigen Urhorde und gab den Vätern auch ein großes Stück ihrer früheren Rechte wieder. Es gab jetzt wieder Väter, aber die sozialen Errungenschaften des Brüderclans waren nicht aufgegeben worden, und der faktische Abstand der neuen Familienväter vom unumschränkten Urvater der Horde war groß genug, um die Fortdauer des religiösen Bedürfnisses, die Erhaltung der ungestillten Vatersehnsucht, zu versichern.

In der Opferszene vor dem Stammesgott ist also der Vater wirklich zweimal enthalten, als Gott und als Totemopfertier. Aber bei dem Versuch, diese Situation zu verstehen, werden wir uns vor Deutungen in acht nehmen, welche sie in flächenhafter Auffassung wie eine Allegorie übersetzen wollen und dabei der historischen Schichtung vergessen. Die zweifache Anwesenheit des Vaters entspricht den zwei einander zeitlich ablösenden Bedeutungen der Szene. Die ambivalente Einstellung gegen den Vater hat hier plastischen Ausdruck gefunden und ebenso der Sieg der zärtlichen Gefühlsregungen des Sohnes über seine feindseligen. Die Szene der Überwältigung des Vaters, seiner größten Erniedigung, ist hier zum Material für eine Darstellung seines höchsten Triumphes geworden. Die Bedeutung, die das Opfer ganz allgemein gewonnen hat, liegt eben darin, daß es dem Vater die Genugtuung für die an ihm verübte Schmach in derselben Handlung bietet, welche die Erinnerung an diese Untat fortsetzt.

In weiterer Folge verliert das Tier seine Heiligkeit und das Opfer die Beziehung zur Totemfeier; es wird zu einer einfachen Darbringung an die Gottheit, zu einer Selbstentäußerung zugunsten des Gottes. Gott selbst ist jetzt so hoch über den Menschen erhaben, daß man mit ihm nur durch die Vermittlung des Priesters verkehren kann. Gleichzeitig kennt die soziale Ordnung göttergleiche Könige, welche das patriarchalische System auf den Staat übertragen. Wir müssen sagen, die Rache des gestürzten und wieder-

for many families traced ther descent from a divinity, and the deification of a man probably seemed as little extraordinary to them as the canonisation of a saint seems to a modern catholic.« Frazer, Golden Bough I. The magic art and the evolution of kings. II., p. 177.

eingesetzten Vaters ist eine harte geworden, die Herrschaft der Autorität steht auf ihrer Höhe. Die unterworfenen Söhne haben das neue Verhältnis dazu benützt, um ihr Schuldbewußtsein noch weiter zu entlasten. Das Opfer, wie es jetzt ist, fällt ganz aus ihrer Verantwortlichkeit heraus. Gott selbst hat es verlangt und angeordnet. Zu dieser Phase gehören Mythen, in welchen der Gott selbst das Tier tötet, das ihm heilig ist, das er eigentlich selbst ist. Dies ist die äußerste Verläugnung der großen Untat, mit welcher die Gesellschaft und das Schuldbewußtsein begann. Eine zweite Bedeutung dieser letzteren Opferdarstellung ist nicht zu verkennen. Sie drückt die Befriedigung darüber aus, daß man den früheren Vaterersatz zugunsten der höheren Gottesvorstellung verlassen hat. Die flach allegorische Übersetzung der Szene fällt hier ungefähr mit ihrer psychoanalytischen Deutung zusammen. Jene lautet: Es werde dargestellt, daß der Gott den tierischen Anteil seines Wesens überwindet[1].

Es wäre indes irrig, wenn man glauben wollte, in diesen Zeiten der erneuerten Vaterautorität seien die feindseligen Regungen, welche dem Vaterkomplex zugehören, völlig verstummt. Aus den ersten Phasen der Herrschaft der beiden neuen Vaterersatzbildungen, der Götter und der Könige, kennen wir vielmehr die energischesten Äußerungen jener Ambivalenz, welche für die Religion charakteristisch bleibt.

Frazer hat in seinem großen Werk »The Golden Bough« die Vermutung ausgesprochen, daß die ersten Könige der latinischen Stämme Fremde waren, welche die Rolle einer Gottheit spielten und in dieser Rolle an einem bestimmten Festtage feierlich hingerichtet wurden. Die jährliche Opferung (Variante: Selbstopferung) eines Gottes scheint ein wesentlicher Zug der semitischen Religionen gewesen zu sein. Das Zeremoniell der Menschenopfer an den verschiedensten Stellen der bewohnten Erde läßt wenig Zweifel darüber, daß diese Menschen als Repräsentanten der Gottheit ihr Ende fanden, und in der Ersetzung des lebenden Menschen durch eine leblose Nachahmung (Puppe) läßt sich dieser Opfergebrauch noch in späte Zeiten verfolgen. Das theanthropische Gottesopfer, welches ich hier leider nicht mit der gleichen Vertiefung wie das Tieropfer behandeln kann, wirft das hellste Licht nach rückwärts auf den Sinn der älteren Opferformen. Es bekennt mit nicht zu überbietender Aufrichtigkeit, daß das Objekt der Opferhandlung immer das nämliche war, dasselbe, was nun als Gott verehrt wird, der Vater also. Die Frage

[1] Die Überwindung einer Göttergeneration durch eine andere in den Mythologien bedeutet bekanntlich den historischen Vorgang der Ersetzung eines religiösen Systems durch ein neues, sei es infolge von Eroberung durch ein Fremdvolk oder auf dem Wege psychologischer Entwicklung. In letzterem Falle nähert sich der Mythus den »funktionalen Phänomenen« im Sinne von H. Silberer. Daß der das Tier tötende Gott ein Libidosymbol ist, wie C. G. Jung (l. c.) behauptet, setzt einen anderen Begriff der Libido als den bisher verwendeten voraus und erscheint mir überhaupt fragwürdig.

nach dem Verhältnis von Tier- und Menschenopfer findet jetzt eine einfache Lösung. Das ursprüngliche Tieropfer war bereits ein Ersatz für ein Menschenopfer, für die feierliche Tötung des Vaters, und als der Vaterersatz seine menschliche Gestalt wieder erhielt, konnte sich das Tieropfer auch wieder in das Menschenopfer verwandeln.

So hatte sich die Erinnerung an jene erste große Opfertat als unzerstörbar erwiesen, trotz aller Bemühungen sie zu vergessen, und gerade als man sich von ihren Motiven am weitesten entfernen wollte, mußte in der Form des Gottesopfers ihre unentstellte Wiederholung zutage treten. Welche Entwicklungen des religiösen Denkens als Rationalisierungen diese Wiederkehr ermöglicht haben, brauche ich an dieser Stelle nicht auszuführen. Robertson Smith, dem ja unsere Zurückführung des Opfers auf jenes große Ereignis der menschlichen Urgeschichte ferne liegt, gibt an, daß die Zeremonien jener Feste, mit denen die alten Semiten den Tod einer Gottheit feierten, als »commemoration of a mythical tragedy« ausgelegt wurden, und daß die Klage dabei nicht den Charakter einer spontanen Teilnahme hatte, sondern etwas Zwangsmäßiges, von der Furcht vor dem göttlichen Zorn Gebotenes an sich trug[1]. Wir glauben zu erkennen, daß diese Auslegung im Rechte war, und daß die Gefühle der Feiernden in der zugrunde liegenden Situation ihre gute Aufklärung fanden.

Nehmen wir es nun als Tatsache hin, daß auch in der weiteren Entwicklung der Religionen die beiden treibenden Faktoren, das Schuldbewußtsein des Sohnes und der Sohnestrotz, niemals erlöschen. Jeder Lösungsversuch des religiösen Problems, jede Art der Versöhnung der beiden widerstreitenden seelischen Mächte wird allmählich hinfällig, wahrscheinlich unter dem kombinierten Einfluß von kulturellen Änderungen, historischen Ereignissen und inneren psychischen Wandlungen.

Mit immer größerer Deutlichkeit tritt das Bestreben des Sohnes hervor, sich an die Stelle des Vatergottes zu setzen. Mit der Einführung des Ackerbaues hebt sich die Bedeutung des Sohnes in der patriarchalischen Familie. Er getraut sich neuer Äußerungen seiner inzestuösen Libido, die in der Bearbeitung der Mutter Erde eine symbolische Befriedigung findet. Es entstehen die Göttergestalten des Attis, Adonis, Tammuz u. a., Vegetationsgeister und zugleich jugendliche Gottheiten, welche die Liebesgunst mütterlicher Gottheiten genießen, den Mutterinzest dem Vater zum Trotze durchsetzen. Allein das Schuldbewußtsein, welches durch diese Schöpfung

[1] Religion of the Semites, p. 412—413. »The mourning is not a spontaneous expression of sympathy with the divine tragedy but obligatory and enforced by fear of supernatural anger. And a chief object of the mourners is to disclaim responsibility for the gods death — a point which has already come before us in connection with theanthropic sacrifices, such as the »oxmurder at Athens«.

nicht beschwichtigt ist, drückt sich in den Mythen aus, die diesen jugendlichen Geliebten der Muttergöttinnen ein kurzes Leben und eine Bestrafung durch Entmannung oder durch den Zorn des Vatergottes in Tierform bescheiden. Adonis wird durch den Eber getötet, das heilige Tier der Aphrodite; Attis, der Geliebte der Kybele, stirbt an Entmannung[1]. Die Beweinung und die Freude über die Auferstehung dieser Götter ist in das Rituale einer anderen Sohnesgottheit übergegangen, welche zu dauernderem Erfolge bestimmt war.

Als das Christentum seinen Einzug in die antike Welt begann, traf es auf die Konkurrenz der Mithrasreligion, und es war für eine Weile zweifelhaft, welcher Gottheit der Sieg zufallen würde.

Die lichtumflossene Gestalt des persischen Götterjünglings ist doch unserem Verständnis dunkel geblieben. Vielleicht darf man aus den Darstellungen der Stiertötungen durch Mithras schließen, daß er jenen Sohn vorstellte, der die Opferung des Vaters allein vollzog und somit die Brüder von der sie drückenden Mitschuld an der Tat erlöste. Es gab einen anderen Weg zur Beschwichtigung dieses Schuldbewußtseins und diesen beschritt erst Christus. Er ging hin und opferte sein eigenes Leben und dadurch erlöste er die Brüderschar von der Erbsünde.

Die Lehre von der Erbsünde ist orphischer Herkunft; sie wurde in den Mysterien erhalten und drang von da aus in die Philosophenschulen des griechischen Altertums ein[2]. Die Menschen waren die Nachkommen von Titanen, welche den jungen Dionysos-Zagreus getötet und zerstückelt hatten; die Last dieses Verbrechens drückte auf sie. In einem Fragment von Anaximander wird gesagt, daß die Einheit der Welt durch ein urzeitliches Verbrechen zerstört worden sei, und daß alles, was daraus hervorgegangen, die Strafe dafür weiter tragen muß.[3] Erinnert die Tat der Titanen durch die Züge der Zusammenrottung, der Tötung und Zerreißung deutlich genug an das von St. Nilus beschriebene Totemopfer — wie übrigens viele andere Mythen des Altertums, z. B. der Tod des

---

[1] Die Kastrationsangst spielt eine außerordentlich große Rolle in der Störung des Verhältnisses zum Vater bei unseren jugendlichen Neurotikern. Aus der schönen Beobachtung von Ferenczi haben wir ersehen, wie der Knabe seinen Totem in dem Tier erkennt, welches nach seinem kleinen Gliede schnappt. Wenn unsere Kinder von der rituellen Beschneidung erfahren, stellen sie dieselbe der Kastration gleich. Die völkerpsychologische Parallele zu diesem Verhalten der Kinder ist meines Wissens noch nicht ausgeführt worden. Die in der Urzeit und bei primitiven Völkern so häufige Beschneidung gehört dem Zeitpunkt der Männerweihe an, wo sie ihre Bedeutung finden muß, und ist erst sekundär in frühere Lebenszeiten zurückgeschoben worden. Es ist überaus interessant, daß die Beschneidung bei den Primitiven mit Haarabschneiden und Zahnausschlagen kombiniert oder durch sie ersetzt ist, und daß unsere Kinder, die von diesem Sachverhalt nichts wissen können, in ihren Angstreaktionen diese beiden Operationen wirklich wie Äquivalente der Kastration behandeln.

[2] Reinach, Cultes, Mythes et Religions, II., p. 75ff.

[3] »Une sorte de péché proethnique« l. c., p. 76.

Orpheus selbst — so stört uns hier doch die Abweichung, daß die Mordtat an einem jugendlichen Gott vollzogen wird.

Im christlichen Mythus ist die Erbsünde der Menschen unzweifelhaft eine Versündigung gegen Gottvater. Wenn nun Christus die Menschen von dem Druck der Erbsünde erlöst, indem er sein eigenes Leben opfert, so zwingt er uns zu dem Schluß, daß diese Sünde eine Mordtat war. Nach dem im menschlichen Fühlen tiefgewurzelten Gesetz der Talion kann ein Mord nur durch die Opferung eines anderen Lebens gesühnt werden; die Selbstaufopferung weist auf eine Blutschuld zurück[1]. Und wenn dieses Opfer des eigenen Lebens die Versöhnung mit Gottvater herbeiführt, so kann das zu sühnende Verbrechen kein anderes als der Mord am Vater gewesen sein.

So bekennt sich denn in der christlichen Lehre die Menschheit am unverhülltesten zu der schuldvollen Tat der Urzeit, weil sie nun im Opfertod des einen Sohnes die ausgiebigste Sühne für sie gefunden hat. Die Versöhnung mit dem Vater ist um so gründlicher, weil gleichzeitig mit diesem Opfer der volle Verzicht auf das Weib erfolgt, um dessen Willen man sich gegen den Vater empört hatte. Aber nun fordert auch das psychologische Verhängnis der Ambivalenz seine Rechte. Mit der gleichen Tat, welche dem Vater die größtmögliche Sühne bietet, erreicht auch der Sohn das Ziel seiner Wünsche gegen den Vater. Er wird selbst zum Gott neben, eigentlich an Stelle des Vaters. Die Sohnesreligion löst die Vaterreligion ab. Zum Zeichen dieser Ersetzung wird die alte Totemmahlzeit als Kommunion wieder belebt, in welcher nun die Brüderschar vom Fleisch und Blut des Sohnes, nicht mehr des Vaters, genießt, sich durch diesen Genuß heiligt und mit ihm identifiziert. Unser Blick verfolgt durch die Länge der Zeiten die Identität der Totemmahlzeit mit dem Tieropfer, dem theanthropischen Menschenopfer und mit der christlichen Eucharistie und erkennt in all diesen Feierlichkeiten die Nachwirkung jenes Verbrechens, welches die Menschen so sehr bedrückte, und auf das sie doch so stolz sein mußten. Die christliche Kommunion ist aber im Grunde eine neuerliche Beseitigung des Vaters, eine Wiederholung der zu sühnenden Tat. Wir merken, wie berechtigt der Satz von **Frazer** ist, daß »the Christian communion has absorbed within itself a sacrament which is doubtless far older than Christianity«[2].

7.

Ein Vorgang wie die Beseitigung des Urvaters durch die Brüderschar mußte unvertilgbare Spuren in der Geschichte der Mensch-

[1] Die Selbstmordimpulse unserer Neurotiker erweisen sich regelmäßig als Selbstbestrafungen für Todeswünsche, die gegen andere gerichtet sind.

[2] Eating the God, p. 51. . . . Niemand, der mit der Literatur des Gegenstandes vertraut ist, wird annehmen, daß die Zurückführung der christlichen Kommunion auf die Totemmahlzeit eine Idee des Schreibers dieses Aufsatzes sei.

heit hinterlassen und sich in desto zahlreicheren Ersatzbildungen zum Ausdruck bringen, je weniger er selbst erinnert werden sollte[1]. Ich gehe der Versuchung aus dem Wege, diese Spuren in der Mythologie, wo sie nicht schwer zu finden sind, nachzuweisen und wende mich einem anderen Gebiete zu, indem ich einem Fingerzeig von S. Reinach in einer inhaltsreichen Abhandlung über den Tod des Orpheus folge[2].

In der Geschichte der griechischen Kunst gibt es eine Situation, welche auffällige Ähnlichkeiten und nicht minder tiefgehende Verschiedenheiten mit der von Robertson Smith erkannten Szene der Totemmahlzeit zeigt. Es ist die Situation der ältesten griechischen Tragödie. Eine Schar von Personen, alle gleich benannt und gleich gekleidet, umsteht einen einzigen, von dessen Reden und Handeln sie alle abhängig sind: Es ist der Chor und der ursprünglich einzige Heldendarsteller. Spätere Entwicklungen brachten einen zweiten und dritten Schauspieler, um Gegenspieler und Abspaltungen des Helden darzustellen, aber der Charakter des Helden wie sein Verhältnis zum Chor blieben unverändert. Der Held der Tragödie mußte leiden, dies ist noch heute der wesentliche Inhalt einer Tragödie. Er hatte die sogenannte »tragische Schuld« auf sich geladen, die nicht immer leicht zu begründen ist, sie ist oft keine Schuld im Sinne des bürgerlichen Lebens. Zumeist bestand sie in der Auflehnung gegen eine göttliche oder menschliche Autorität, und der Chor begleitete den Helden mit seinen sympathischen Gefühlen, suchte ihn zurückzuhalten, zu warnen, zu mäßigen und beklagte ihn, nachdem er für sein kühnes Unternehmen die als verdient hingestellte Bestrafung gefunden hatte.

Warum muß aber der Held der Tragödie leiden und was bedeutet seine »tragische« Schuld? Wir wollen die Diskussion durch rasche Beantwortung abschneiden. Er muß leiden, weil er der Urvater, der Held jener großen urzeitlichen Tragödie ist, die hier eine tendenziöse Wiederholung findet, und die tragische Schuld ist jene, die er auf sich nehmen muß, um den Chor von seiner Schuld zu

[1] Ariel im »Sturm«:

> Full fathom five thy father lies:
> Of his bones are coral made,
> Those are pearls that were his eyes,
> Nothing of him that doth fade
> But doth suffer a sea-change
> Into something rich and strange.

In der schönen Übersetzung von Schlegel:

> Fünf Faden tief liegt Vater dein.
> Sein Gebein wird zu Korallen,
> Perlen sind die Augen sein.
> Nichts an ihm, das soll verfallen,
> Das nicht wandelt Meeres-Hut
> In ein reich und seltnes Gut.

[2] La Mort d'Orphée in dem hier oft zitierten Buche: Cultes, Mythes et Religions. T. II, p. 100 ff.

entlasten. Die Szene auf der Bühne ist durch zweckmäßige Entstellung, man könnte sagen: im Dienste raffinierter Heuchelei, aus der historischen Szene hervorgegangen. In jener alten Wirklichkeit waren es gerade die Chorgenossen, die das Leiden des Helden verursachten; hier aber erschöpfen sie sich in Teilnahme und Bedauern, und der Held ist selbst an seinem Leiden schuld. Das auf ihn gewälzte Verbrechen, die Überhebung und Auflehnung gegen eine große Autorität, ist genau dasselbe, was in Wirklichkeit die Genossen des Chors, die Brüderschar, bedrückt. So wird der tragische Held — noch wider seinen Willen — zum Erlöser des Chors gemacht.

Waren speziell in der griechischen Tragödie die Leiden des göttlichen Bockes Dionysos und die Klage des mit ihm sich identifizierenden Gefolges von Böcken der Inhalt der Aufführung, so wird es leicht verständlich, daß das bereits erloschene Drama sich im Mittelalter an der Passion Christi neu entzündete.

So möchte ich denn zum Schluß dieser mit äußerster Verkürzung geführten Untersuchung das Ergebnis aussprechen, daß im Ödipuskomplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen, in voller Übereinstimmung mit der Feststellung der Psychoanalyse, daß dieser Komplex den Kern aller Neurosen bildet, so weit sie bis jetzt unserem Verständnis nachgegeben haben. Es erscheint mir als eine große Überraschung, daß auch diese Probleme des Völkerseelenlebens eine Auflösung von einem einzigen konkreten Punkte her, wie es das Verhältnis zum Vater ist, gestatten sollten. Vielleicht ist selbst ein anderes psychologisches Problem in diesen Zusammenhang einzubeziehen. Wir haben so oft Gelegenheit gehabt, die Gefühlsambivalenz im eigentlichen Sinne, also das Zusammentreffen von Liebe und Haß gegen dasselbe Objekt, an der Wurzel wichtiger Kulturbildungen aufzuzeigen. Wir wissen nichts über die Herkunft dieser Ambivalenz. Man kann die Annahme machen, daß sie ein fundamentales Phänomen unseres Gefühlslebens sei. Aber auch die andere Möglichkeit scheint mir wohl beachtenswert, daß sie, dem Gefühlsleben ursprünglich fremd, von der Menschheit an dem Vaterkomplex[1] erworben wurde, wo die psychoanalytische Erforschung des Einzelmenschen heute noch ihre stärkste Ausprägung nachweist.[2]

---

[1] Respektive Elternkomplex.

[2] Der Mißverständnisse gewöhnt, halte ich es nicht für überflüssig, ausdrücklich hervorzuheben, daß die hier gegebenen Zurückführungen an die komplexe Natur der abzuleitenden Phänomene keineswegs vergessen haben, und daß sie nur den Anspruch erheben, zu den bereits bekannten oder noch unerkannten Ursprüngen der Religion, Sittlichkeit und der Gesellschaft ein neues Moment hinzufügen, welches sich aus der Berücksichtigung der psychoanalytischen Anforderungen ergibt. Die Synthese zu einem Ganzen der Erklärung muß ich anderen überlassen. Es geht aber diesmal aus der Natur dieses neuen Beitrages hervor, daß er in einer solchen Synthese keine andere als die zentrale Rolle spielen könnte, wenngleich die Überwindung von großen affektiven Widerständen erfordert werden dürfte, ehe man ihm eine solche Bedeutung zugesteht.

Bevor ich nun abschließe, muß ich der Bemerkung Raum geben, daß der hohe Grad von Konvergenz zu einem umfassenden Zusammenhange, den wir in diesen Ausführungen erreicht haben, uns nicht gegen die Unsicherheiten unserer Voraussetzungen und die Schwierigkeiten unserer Resultate verblenden kann. Von den letzteren will ich nur noch zwei behandeln, die sich manchem Leser aufgedrängt haben dürften.

Es kann zunächst niemand entgangen sein, daß wir überall die Annahme einer Massenpsyche zugrunde legen, in welcher sich die seelischen Vorgänge vollziehen wie im Seelenleben eines einzelnen. Wir lassen vor allem das Schuldbewußtsein wegen einer Tat über viele Jahrtausende fortleben und in Generationen wirksam bleiben, welche von dieser Tat nichts wissen konnten. Wir lassen einen Gefühlsprozeß, wie er bei Generationen von Söhnen entstehen konnte, die von ihrem Vater mißhandelt wurden, sich auf neue Generationen fortsetzen, welche einer solchen Behandlung gerade durch die Beseitigung des Vaters entzogen worden waren. Dies scheinen allerdings schwerwiegende Bedenken, und jede andere Erklärung scheint den Vorzug zu verdienen, welche solche Voraussetzungen vermeiden kann.

Allein eine weitere Erwägung zeigt, daß wir die Verantwortlichkeit für solche Kühnheit nicht allein zu tragen haben. Ohne die Annahme einer Massenpsyche, einer Kontinuität im Gefühlsleben der Menschen, welche gestattet sich über die Unterbrechungen der seelischen Akte durch das Vergehen der Individuen hinwegzusetzen, kann die Völkerpsychologie überhaupt nicht bestehen. Setzten sich die psychischen Prozesse der einen Generation nicht auf die nächste fort, müßte jede ihre Einstellung zum Leben neu erwerben, so gäbe es auf diesem Gebiet keinen Fortschritt und so gut wie keine Entwicklung. Es erheben sich nun zwei neue Fragen, wieviel man der psychischen Kontinuität innerhalb der Generationsreihen zutrauen kann, und welcher Mittel und Wege sich die eine Generation bedient, um ihre psychischen Zustände auf die nächste zu übertragen. Ich werde nicht behaupten, daß diese Probleme weit genug geklärt sind, oder daß die direkte Mitteilung und Tradition, an die man zunächst denkt, für das Erfordernis hinreichen. Im allgemeinen kümmert sich die Völkerpsychologie wenig darum, auf welche Weise die verlangte Kontinuität im Seelenleben der einander ablösenden Generationen hergestellt wird. Ein Teil der Aufgabe scheint durch die Vererbung psychischer Dispositionen besorgt zu werden, welche aber doch gewisser Anstöße im individuellen Leben bedürfen, um zur Wirksamkeit zu erwachen. Es mag dies der Sinn des Dichterwortes sein: Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen. Das Problem erschiene noch schwieriger, wenn wir zugestehen könnten, daß es seelische Regungen gibt, welche so spurlos unterdrückt werden können, daß sie keine Resterscheinungen zurücklassen. Allein solche gibt es nicht. Die stärkste

Unterdrückung muß Raum lassen für entstellte Ersatzregungen und aus ihnen folgende Reaktionen. Dann dürfen wir aber annehmen, daß keine Generation imstande ist, bedeutsamere seelische Vorgänge vor der nächsten zu verbergen. Die Psychoanalyse hat uns nämlich gelehrt, daß jeder Mensch in seiner unbewußten Geistestätigkeit einen Apparat besitzt, der ihm gestattet, die Reaktionen anderer Menschen zu deuten, d. h. die Entstellungen wieder rückgängig zu machen, welche der andere an dem Ausdruck seiner Gefühlsregungen vorgenommen hat. Auf diesem Wege des unbewußten Verständnisses all der Sitten, Zeremonien und Satzungen, welche das ursprüngliche Verhältnis zum Urvater zurückgelassen hatte, mag auch den späteren Generationen die Übernahme jener Gefühlserbschaft gelungen sein.

Ein anderes Bedenken dürfte gerade von seiten der analytischen Denkweise erhoben werden.

Wir haben die ersten Moralvorschriften und sittlichen Beschränkungen der primitiven Gesellschaft als Reaktion auf eine Tat aufgefaßt, welche ihren Urhebern den Begriff des Verbrechens gab. Sie bereuten diese Tat und beschlossen, daß sie nicht mehr wiederholt werden solle, und daß ihre Ausführung keinen Gewinn gebracht haben dürfe. Dies schöpferische Schuldbewußtsein ist nun unter uns nicht erloschen. Wir finden es bei den Neurotikern in asozialer Weise wirkend, um neue Moralvorschriften, fortgesetzte Einschränkungen zu produzieren, als Sühne für die begangenen und als Vorsicht gegen neu zu begehende Untaten[1]. Wenn wir aber bei diesen Neurotikern nach den Taten forschen, welche solche Reaktionen wachgerufen haben, so werden wir enttäuscht. Wir finden nicht Taten, sondern nur Impulse, Gefühlsregungen, welche nach dem Bösen verlangen, aber von der Ausführung abgehalten worden sind. Dem Schuldbewußtsein der Neurotiker liegen nur psychische Realitäten zugrunde, nicht faktische. Die Neurose ist dadurch charakterisiert, daß sie die psychische Realität über die faktische setzt, auf Gedanken ebenso ernsthaft reagiert, wie die Normalen nur auf Wirklichkeiten.

Kann es sich bei den Primitiven nicht ähnlich verhalten haben? Wir sind berechtigt, ihnen eine außerordentliche Überschätzung ihrer psychischen Akte als Teilerscheinung ihrer narzißtischen Organisation zuzuschreiben[2]. Demnach könnten die bloßen Impulse von Feindseligkeit gegen den Vater, die Existenz der Wunschphantasie, ihn zu töten und zu verzehren, hingereicht haben, um jene moralische Reaktion zu erzeugen, die Totemismus und Tabu geschaffen hat. Man würde so der Notwendigkeit entgehen, den Beginn unseres kulturellen Besitzes, auf den wir mit Recht so stolz sind, auf ein gräßliches, alle unsere Gefühle beleidigendes Verbrechen zurückzu-

[1] Vgl. den zweiten Aufsatz dieser Reihe über das Tabu, p. 328 ff.

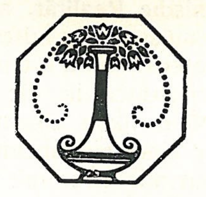
[2] Siehe den Aufsatz über Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken in Heft I dieses Jahrganges.

führen. Die kausale, von jenem Anfang bis in unsere Gegenwart reichende Verknüpfung litte dabei keinen Schaden, denn die psychische Realität wäre bedeutsam genug, um alle diese Folgen zu tragen. Man wende dagegen nicht ein, daß ja eine Veränderung der Gesellschaft von der Form der Vaterhorde zu der des Brüderclans wirklich vorgefallen ist. Sie könnte auf minder gewaltsame Weise erreicht worden sein und doch die Bedingung für das Hervortreten der moralischen Reaktion enthalten haben. Solange der Druck des Urvaters sich fühlbar machte, waren die feindseligen Gefühle gegen ihn berechtigt, und die Reue über sie mußte einen anderen Zeitpunkt abwarten. Ebensowenig ist der zweite Einwand stichhaltig, daß alles, was sich aus der ambivalenten Relation zum Vater ableitet, Tabu und Opfervorschrift, den Charakter des höchsten Ernstes und der vollsten Realität an sich trägt. Auch das Zeremoniell und die Hemmungen der Zwangsneurotiker zeigen diesen Charakter und gehen doch nur auf psychische Realität, auf Vorsatz und nicht auf Ausführung zurück. Wir müssen uns hüten, aus unserer nüchternen Welt, die voll ist von materiellen Werten, die Geringschätzung des blos Gedachten und Gewünschten in die nur innerlich reiche Welt des Primitiven und des Neurotikers einzutragen.

Wir stehen hier vor einer Entscheidung, die uns wirklich nicht leicht gemacht ist. Beginnen wir aber mit dem Bekenntnis, daß der Unterschied, der Anderen fundamental erscheinen kann, für unser Urteil nicht das Wesentliche des Gegenstandes trifft. Wenn für den Primitiven Wünsche und Impulse den vollen Wert von Tatsachen haben, so ist es an uns, solcher Auffassung verständnisvoll zu folgen, anstatt sie nach unserem Maßstab zu korrigieren. Dann aber wollen wir das Vorbild der Neurose, das uns in diesen Zweifel gebracht hat, selbst schärfer ins Auge fassen. Es ist nicht richtig, daß die Zwangsneurotiker, welche heute unter dem Drucke einer Übermoral stehen, sich nur gegen die psychische Realität von Versuchungen verteidigen und wegen blos verspürter Impulse bestrafen. Es ist auch ein Stück historischer Realität dabei; in ihrer Kindheit hatten diese Menschen nichts anderes als die bösen Impulse, und insoweit sie in der Ohnmacht des Kindes es konnten, haben sie diese Impulse auch in Handlungen umgesetzt. Jeder von diesen Überguten hatte in der Kindheit seine böse Zeit, eine perverse Phase als Vorläufer und Voraussetzung der späteren moralischen. Die Analogie der Primitiven mit den Neurotikern wird also viel gründlicher hergestellt, wenn wir annehmen, daß auch bei den ersteren die psychische Realität, an deren Gestaltung kein Zweifel ist, anfänglich mit der faktischen Realität zusammenfiel, daß die Primitiven das wirklich getan haben, was sie nach allen Zeugnissen zu tun beabsichtigten.

Allzuweit dürfen wir unser Urteil über die Primitiven auch nicht durch die Analogie mit den Neurotikern beeinflussen lassen. Es sind auch die Unterschiede in Rechnung zu ziehen. Gewiß sind

bei beiden, Wilden wie Neurotikern, die scharfen Scheidungen zwischen Denken und Tun, wie wir sie ziehen, nicht vorhanden. Allein der Neurotiker ist vor allem im Handeln gehemmt, bei ihm ist der Gedanke der volle Ersatz für die Tat. Der Primitive ist ungehemmt, der Gedanke setzt sich ohne weiteres in Tat um, die Tat ist ihm sozusagen eher ein Ersatz des Gedankens, und darum meine ich, ohne selbst für die letzte Sicherheit der Entscheidung einzutreten, man darf in dem Falle, den wir diskutieren, wohl annehmen: Im Anfang war die Tat.



Die Nacktheit in Sage und Dichtung.

Eine psychoanalytische Studie von Dr. OTTO RANK.

II.

»Die Götter sind gerecht: aus unsern Lüsten
Erschaffen sie das Werkzeug, uns zu geißeln«.
Shakespeare (»Lear«, V, 3).

Wir wenden uns nunmehr der zweiten, der Zeigelust komplementären Triebregung, nämlich der Schaulust, zu, die sich auf den Anblick das Nackten richtet. Auch hier lassen sich wieder zwei Motivgestaltungen in gesonderter Gruppierung behandeln, obwohl sich nicht selten beide beisammenfinden oder ineinander übergehen. Und wieder entspricht die 1. vorwiegend sagenhafte mit ihren organischen Ausdrucksmitteln und neurotischen Mechanismen einem scharf umschriebenen pathologischen Krankheitsbilde, ganz wie das Motiv des Aussatzes den neurotischen Ausschlägen, während die 2. dichterische rein auf dem psychischen Gebiete der Phantasie verbleibt und sich dadurch — ganz wie die schamhafte Hemmung — dem Traumcharakter annähert.

1.

»Nun beim Himmel! dir wäre besser
Du rissest dir die Augen aus, als daß sie
Der Zunge anvertrauten, was sie sahn.
Kleist (»Käthchen«).

Auch über die typische Verdrängungsform der erotisch betonten Schaulust sind wir durch eine Arbeit Freuds[1] unterrichtet, in welcher darauf hingewiesen wird, daß gewissen neurotischen Sehstörungen die Idee der Talion zugrunde liege, d. h. eine von den Hemmungen gegen die Schaulust gleichsam geforderte Bestrafung der Organe, die durch den Anblick von etwas Verbotenem (Nacktem) oder dem bloßen Wunsche danach gesündigt haben.[2] Dieser psychische Mechanismus wird nach Freuds grundlegender und in gleicher Weise für die Erogenität der Haut (Ausschlag) geltenden Auffassung dadurch ermöglicht, dass unsere Sinnesorgane nicht nur den reinen Interessen des Ich, sondern auch den oft genug damit unverträglichen sexuellen Regungen zu dienen haben und daß diese Doppelfunktion nicht selten zu Konflikten Anlaß gibt, die zu (neurotischen) Stö-

[1] Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung (»Ärztliche Standeszeitung« 1910, Nr. 9).

[2] »Dafür, daß Ham mit seinen Augen die Blöße seines Vaters schaute, wurden seine Augen rot, dafür, daß er mit seinen Lippen darüber sprach, wurden seine Lippen schief . . . , dafür, daß er seines Vaters Blöße nicht zugedeckt hatte, sollte er selber nackend herumgehen mit bloßer Scham; denn dies ist des Herrn Gesetz: Maß für Maß.« (»Die Sagen der Juden«, Frankfurt 1913, p. 229).

rungen in der normalen Ichfunktion des Organes führen. Das Organ, dem die sexuelle Befriedigung (Schaulust) versagt wird, versagt dann seinerseits gleichsam den normalen Ichdienst.[1] Zugleich aber straft es durch die Funktionsuntüchtigkeit sich selbst für die verbotenen Gelüste. Eine Ahnung dieser unbewußten Verknüpfung liegt dem allgemein bekannten und Kindern so oft vorgehaltenen Sprichwort zugrunde, daß man durch den Anblick sonst schamhaft verhüllter Dinge und Verrichtungen blind werde.

Freud hat nicht versäumt in seiner Arbeit hervorzuheben, daß die Einsicht in diesen Zusammenhang auch den Schlüssel zum Verständnis eines weitverbreiteten mythischen Motivs darbiete. Als klassisches Beispiel führt er eine auch von Tennyson[2] poetisch verwertete englische Sage an, die erzählt, daß Lady Godiva am hellichten Tage nackt durch die Straßen von Coventry geritten sei, um durch Erfüllung dieser von ihrem eigenen Gatten gestellten Bedingung die Stadt von den schweren Abgaben zu befreien. Um ihr diese Aufgabe zu erleichtern, gelobten alle Einwohner der Stadt, sich hinter ihren verschlossenen Fenstern verborgen zu halten. Ein Mann nur schaut durch die Fensterläden nach der entblößten Schönheit und wird dafür gestraft, indem er erblindet. Überaus treffend deutet der intuitiv schaffende Dichter die Bestrafung des sündigen Organs auf Grund seiner Doppelfunktion an, wenn er sagt:

»Noch eh' die Augen ihre Lust gehabt,
Verschrumpften sie und fielen aus den Höhlen;
Blind stand er da. So hatten jene Mächte,
Die edle Taten schützen, einen Sinn
Zerstört, den er mißbraucht.«

Und nur wie eine poetisch idealisierte Umschreibung desselben Gedankens klingt es, wenn ein anderer von Tennysons Fassung unabhängiger dichterischer Bearbeiter des Stoffes, Max Mell[3], den zur Strafe erblindeten Dichter sagen läßt:

»Glaubt doch nicht, daß ich zur Strafe erblindet bin. Aus Ehrfurcht bin ich erblindet, denn meine Augen sagten: Wir wollen nach dieser

[1] Diese Vorstellung scheint sich deutlich in dem Volksglauben auszusprechen, der den Grafen von Habsburg die Fähigkeit zuschrieb, Stammelnde durch einen Kuss zu heilen (Brüder Grimm. Der arme Heinrich, Berlin 1815, p. 200, Anmerkung.) Es scheint sich darin die Idee auszudrücken, daß die verweigerte Ichfunktion des Mundes (Sprechen, Stottern) durch Befreiung seiner erotischen Funktion (küssen) wieder hergestellt werden könne, ein Grundsatz, dessen sich die psychoanalytische Therapie mit dem gleichen Erfolg — wenn auch mit völlig verschiedenen Mitteln — zu bedienen gewohnt ist.

[2] Dritte Gedichtsammlung, 1842 (Vgl. Tennysons ausgewählte Dichtungen übersetzt von Strodtmann, Leipzig 1870). »Godiva«, eine Legende, deutsch von Feldmann in Engels Gesch. d. engl. Lit. p. 512 ff.

[3] Die drei Grazien des Traumes. Leipzig 1906. Nr. 2: Lady Godiva. Der feinsinnige Dichter läßt die nackte Frau ihre eigenen Augen selbst schamhaft schließen: »als sie sich ausgekleidet hatte, bestieg sie das Pferd, das eine ihrer Dienerinnen führte, und schloß die Augen und faltete die Hände in ihrem Schoß und kauerte sich zusammen auf dem edeln Tiere.«

Schönheit nichts mehr zu uns lassen, denn das könnte den Besitz solcher Köstlichkeit antasten: die anderen Glieder mögen dem täglichen Leben dienen, wir aber wollen uns davor abschließen als Schatzhalter des Edelsten, das zu gewinnen war.«

Andere dichterische Bearbeitungen der Godivasage sind mir nicht bekannt geworden[1] und die von einzelnen Autoren etwa genannten Parallelen lassen zumeist den entscheidenden Zusammenhang des Motivs der Nacktheit mit dem der strafweisen Blendung vermissen, wie z. B. der Hinweis von G. W. Cox[2], aber auch die mir auf Grund einer Arbeit von Helene Richter[3] bekannt gewordene Nachricht über die Godivasage, die sich bei einem englischen Chronisten des 14. Jahrhunderts findet[4].

Kennt auch diese literarhistorisch ältere Überlieferung das psychologisch geforderte Motiv der Blendung nicht und ist also die Motiventwicklung hier nicht historisch bis zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen, so läßt sich doch aus weit verbreiteten anderen Überlieferungen verwandten Inhalts der Nachweis erbringen, daß das Motiv der Blendung als Strafe für das Schauen nach Verbotenem, insbesondere der erotischen Nacktheit, uraltes mythisches Vorstellungsgut ist, das die geschilderten psychologischen Zusammenhänge getreulich widerspiegelt. So erzählt eine alte griechische Sage, daß Aphrodite den Sohn Apollons, Erimanthos, blendete, weil er sie nach ihrer Liebesvereinigung mit Adonis im Bade erblickt hatte. Apollon rächt sich dadurch, daß er als Eber den Adonis tötet. Gruppe (Griech. Myth., p. 198) meint, daß »dieser nur in einem Bericht überlieferten Sage ein freilich sehr entstellter alter Kern zugrunde liegen möge«. Welchen ursprünglichen Zusammenhang diese Entstellung vielleicht betroffen haben mag, könnten uns Parallelen dieser Sage lehren. Ein durch sein hohes Alter sowie durch den Hinweis auf die besonderen Umstände des verbotenen Schauens gleich interessantes Beispiel ist uns ebenfalls in der griechischen Mythologie überliefert. Die Blindheit des aus der Oedipussage bekannten Sehers Tireisias wird mythologisch damit erklärt, daß Tireisias als Jüngling die Göttin Athene nackt bei seiner Mutter überraschte

[1] Kürzlich ist ein Godivadrama von Viktor Hardung (bei Bachmann-Gruner, Zürich) erschienen. Auch Mascagnis jüngste Oper »Isabeau« behandelt den Godivastoff.

[2] The Mythology of the Aryan Nations. London 1870, Vol. I, p. 121. Über die Godivalegende handelt auch die mir nicht zugängliche Arbeit von W. Zuidema: Naaktheid als toovermiddel (Volkskunde 15, Nr. 5, 6).

[3] Das Urbild der Monna Vanna. »Neue Freie Presse« vom 29. April 1904.

[4] Polychronicon Ranulphi Higden Monachi Cestrensis together with the english translations of John Trevisa and of an unknown writer of the fifteenth Century. ed. by Churchill Babington, London 1865 (In: Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the middle ages. Vol. VII, p. 198). Die älteste Form der Legende, in der Godiva, bewacht von zwei Soldaten und umhüllt von ihrem langen Haar, durch das menschenleere Coventry reitet, findet sich in den »Flores historiarum« des Roger of Wendoren, der selbst wieder aus einer älteren Quelle schöpfte.

und da er gesehen hatte, was er nicht schauen sollte, von der Göttin mit Blindheit geschlagen worden sei. Seine Mutter Chariklo hatte zwar dann ihre Freundin flehentlich gebeten, ihm das Gesicht wieder zu geben, aber Athene vermochte das nicht. Doch erbarmte sie sich seiner und reinigte ihm das Gehör, so daß er alle Stimmen der Vögel verstand und gab ihm einen Stab, an dem er sicher ging. Seither war er der Vogeldeuter der Stadt Theben und wurde als solcher von König Oedipus um Rat gegen die verderbliche Pest befragt. Seine Auskunft wird zum Anlaß, daß dem König, der seine Mutter geheiratet hatte, dies traurige Verhängnis offenbar wird und er sich selbst blendet zur Strafe »weil seine Augen all das Böse, das er erlitten und getan, nicht gesehen hatten, so sollten sie nun diejenige auch nicht mehr sehen, die er auf solche Weise nie hätte sehen dürfen und die er wünschte nicht mehr zu erkennen«. (Sophokles: König Oedipus, v. 1270 ff.) Also auch hier wird als Strafe für den unerlaubten Anblick sonst sorgsam verhüllter Dinge die Strafe des Nicht-mehr-sehen-könnens als ausdrückliche Talion verhängt, und zwar gilt hier, wenn auch nicht im Texte der sophokleischen Tragödie, so doch im tiefsten Grunde des mythischen Zusammenhangs, die Strafe der Blendung direkt dem Anblick der mütterlichen Blößen wie in etwas abgeschwächter Form auch bei Tireisias. Diese Spezialisierung das Nacktheitsverbotes auf die Mutter ist als eine der tiefsten Wurzeln für die Mythenbildungen dieser Gruppe anzusehen[1] und in vielen Fällen, wo sie sich nicht mehr im manifesten Inhalt findet, noch durch vergleichendes Material und eine vertiefte Deutung zu rekonstruieren. Noch deutlich, wenn auch bereits in etwas entstellter Form (Pseudoinzest), erscheint diese Beziehung in der Sage von Phoinix (Ilias IX, 447 ff.), den sein Vater Amyntor blendete (Gruppe, p. 952) weil er den Bitten seiner Mutter folgend des Vaters Kebsweib beschlafen hatte. Eine ähnliche Anspielung des Nacktheits-Blendungsmotivs auf inzestuöse Verhältnisse, speziell den Inzest mit der Mutter, bietet die Orionsage, deren gangbarste Version berichtet, daß Orion, ein Sohn des Apollon und der Merope, die Tochter des Oinopion geschändet habe und dafür von dem erzürnten Vater geblendet worden sei; später soll ihn allerdings der Sonnengott wieder geheilt haben. Nach Gruppe (l. c.) steht jedoch »der Phoinixsage ganz nahe eine fast verschollene Form der Orionsage. Ursprünglich scheint nämlich Oinopion der Vater Orions gewesen zu sein und dieser nicht die Tochter, sondern das Weib des Oinopion verführt zu haben«. Nach dieser Version wäre also Orion von seinem Vater wegen Verführung seiner Mutter geblendet worden, also indirekt wegen des verbotenen Anblicks ihrer Blößen (vgl. Oedipus). Nach anderem Bericht erfolgt seine Tötung durch die neidischen Götter, vor denen

[1] Persönliche und briefliche Mitteilungen von Dr. Abraham in Berlin haben mich in dieser Auffassung bestärkt, die Abraham auch auf andere mythische Überlieferungen ausgedehnt wissen will.

er sich seiner Treffsicherheit gerühmt hatte, der kein Tier entgehen könne. In diesen Überlieferungen (Oedipus, Phönix, Orion) steht die Blendung direkt an Stelle der Kastration als Strafe[1] für den Mutterinzest. Daß aber in diesen und einer Reihe anderer Überlieferungen auch das Motiv der inzestuösen Nacktheit dem Blendungsthema innerlich zugehört, gestatten uns unsere psychoanalytischen Erkentnisse zu bekräftigen, die uns unter anderem daran gemahnen, daß ja gerade die Eltern es sind, an denen die Schaulust und sexuelle Neugierde des Kindes gewöhnlich ihre erste Befriedigung aber zugleich auch die mächtigsten Erziehungswiderstände findet, und daß es ja tatsächlich zumeist die Mutter ist, die dem Kinde seine der naiven Entblößungslust entsprechend unverhohlene Schaubegierde mit der Drohung des Blindwerdens abzugewöhnen sucht.[2]

Wie die reicher ausgebildete Sagenentwicklung in der Modifikation und Kombination der wenigen mythisch überlieferten Urmotive freier schaltet, mag die folgende Sage von der schönen Melusine zeigen, die uns nicht nur als Beispiel für die Wandlungsfähigkeit der Motivgestaltung, sondern auch als Knotenpunkt für die Abzweigung verwandter Gruppen wertvoll ist. Die auch in das deutsche Volksbuch[3] übergangene ursprünglich französische Sage von der schönen Melusine, der Herrin von Lusignan, erzählt mit breiter Weitschweifigkeit und abenteuerlicher Ausschmückung die im folgenden kurz wiedergegebene Fabel.

Reimund, ein Sohn des Grafen von Forst, tötet nach vorhergegangener Weissagung einst auf der Jagd durch unglücklichen Zufall seinen Vetter. Verzweifelt irrt er im Walde umher und kommt zu dem Durstbrunnen, wo er die schöne Melusine trifft. Sie tröstet ihn und er schwört ihr auf ihr Verlangen, sie zu heiraten, aber an keinem Samstag nach ihr zu fragen oder sie sehen zu wollen; hält er das Versprechen nicht, so verliert er sie für immer und seine Kinder werden unglücklich.

Die Hochzeit findet statt und die reichlich mit Kindern gesegnete Ehe währt viele glückliche Jahre. Da kommt eines Tages Reimunds Bruder zu Besuch und wünscht auch Melusine zu sehen. Reimund verweigert es, da Sonnabend ist. Der Bruder weiß jedoch um die Gerüchte, die Melusine der ehelichen Untreue verdächtigen und hält sie Reimund vor. »Da nahm dieser sein Schwert und lief in eine Kammer, darein er niemals gekommen war, weil er selbe zu ihrer Heimlichkeit gebaut hatte, kam an eine eiserne Türe, allwo er stand und sich bedachte. Da fielen ihm die Worte seines Bruders ein, daß sie vielleicht Schande triebe. Er machte also mit seinem Schwerte ein Loch durch die Türe. Wie Reimund durch

---

[1] Daß diese Beziehung heute noch im Unbewußten lebendig ist, zeigt eine im März 1913 von der berühmten Kinodarstellerin Asta Nielsen aufgeführte Pantomime »Prinz Harlekins Tod« von Urban Gad, worin der eifersüchtige Pierrot den von seiner koketten Frau Kolombine begünstigten Prinzen Harlekin blendet. Zur Kastrationsbedeutung der Blendung vgl. den Hinweis im I. Abschnitt dieser Arbeit »Imago«, II., p. 294[4].

[2] Vgl. auch unsere Redensart: »Von ihrer Schönheit geblendet«.

[3] Die deutschen Volksbücher hg. von Simrock. VI. B., Frankfurt 1847.

das Loch hindurchsah,[1] so sah er, daß seine Gemahlin im Bade nackend saß, oberhalb dem Nabel ein schönes Weib, von Leib und Angesicht gar schön, aber vom Nabel hinunter ein großer langer Drachenschwanz, so blau als Lazur und weiße Silberfarben tropfenweise darunter gesprengt, wie eine Schlange gestaltet ist.« Reimund erschrickt und ist tief betrübt. Er vermacht das Löchlein wieder mit Wachs in der Meinung, seine Gattin habe nichts gemerkt. Sein Bruder, dem er den Tod androht, entflieht und er selbst jammert, daß er sie nun verlieren werde. Am nächsten Tag, einem Sonntag, kommt Melusine, der sein Vergehen bekannt ist, zu ihm in die Kammer, zieht sich ganz nackt aus, legt sich zu ihm ins Bett und umfängt ihn. Er aber bleibt kalt und da sie fragt, was ihm fehle, ist er der festen Überzeugung, sie wisse nicht um sein Vergehen und ward wieder froh. — Da erhebt sich eines Tages einer seiner Söhne gegen seinen Bruder und erschlägt ihn. Reimund wütet und droht, den Brudermörder zu töten. Als aber Melusine versucht, ihn zu beruhigen, wirft er ihr öffentlich vor, daß sie ein Ungeheuer wäre. Da erhob sich Melusine und flog durch das Fenster in die Lüfte hinaus, und ward in einem Augenblick unter dem Gürtel wieder ein feindlicher Wurm. Aus der Luft herab rief sie Reimund noch zu, er müsse seinen jüngsten Sohn töten, wenn er Unglück verhüten wolle. »Wenn man mich in der Luft über dem Schloß wird schweben sehen, so bekommt es einen neuen Herrn.« Des Nachts aber kam Melusine oft wieder, um nach ihrem Säugling zu sehen.

Daß in dieser späten und vielfach ausgeschmückten, überarbeiteten Fassung das Verbot des Samstagbesuches nur eine, vermutlich durch kirchliche Einflüsse[2] erfolgte, Rationalisierung des ursprünglichen Nacktheitsmotivs ist, zeigt die einfachere ursprüngliche Version, welche das Verbot in diesem Sinne noch voll kennt und auch die Strafe (Verlust der Frau) sogleich der Übertretung folgen läßt, ohne erst eine vorläufige Vertuschung und die öffentliche Wiederholung des Vergehens einzuschalten. Diese ursprüngliche Gestalt der Melusinensage findet sich bei Gervasius von Tilbury in seinen um 1211 verfaßten »Otia imperialia,« I, 15 (ed. Felix Liebrecht, p. 4 ff.). Reimund, Herr von Russet bei Trets unweit Aix in der Provence, trifft, als er einst ohne Begleitung ausreitet, am Ufer des den Burgberg bespülenden Flusses eine herrlich gekleidete Jungfrau (Motiv der Kleiderpracht) auf kostbar geschmücktem Zelter und beredet sie, seine Frau zu werden. Sie warnt aber, sein Glück werde nur so lange währen, als er sie nicht nackt sehe. Er hält die Bedingung für leicht erfüllbar. Nach vielen Jahren glücklicher Ehe verletzt der neugierige Gatte doch das Gebot und stürmt in

[1] In der mit Stichen geschmückten Ausgabe der Volksbücher weist die bildliche Darstellung dieser Szene eine auffällige Ähnlichkeit mit jener auf, wo der arme Heinrich durch das Loch in der Wand nach dem entblößten Mädchen schaut.

[2] Diesen Einfluß zeigt eine in Wolfs Zeitsch. f. deutsche Mythol. (1859, IV. B., p. 164 ff.) mitgeteilte Sage von einem Grafen auf Gamburg, dem es gelingt, ein wunderschönes Grasmädchen, dessen Unterleib sich jeden Freitag in einen Fischschwanz verwandelt, bei einem solchen Bade zu überraschen und durch den Raub ihrer Schürze an sich zu fesseln. Im Auftrage der eifersüchtigen Gräfin wird aber die »heidnische« Wasserfrau durch priesterliche Zeremonien vertrieben.

das Badegemach seiner Frau. »In dem Augenblick, da er das verhüllende Laken von der Wanne reißt, in welcher seine Frau badet, verwandelt sie sich in eine Schlange, taucht unters Wasser und verschwindet. Ab und zu bei Nacht kehrte sie wieder, nach ihren Kindern zu sehen.« Weist uns diese Fassung deutlich auf das Thema der Nacktheit hin, so ist doch im Gegensatz zu den bisher betrachteten Motivgestaltungen, in denen der verbotene Anblick mit der Blendung bestraft wird, hier die Triebverdrängung bereits soweit fortgeschritten, daß die Befriedigung der Schaulust zunächst schon vor dem eindringlichen Verbot Halt macht. Dieses ursprünglich der hemmungslosen Schaulust des Kindes geltende Verbot findet sich in ungeahnter Verbreitung und mannigfacher Ausbildung in mythischen und sagenhaften Überlieferungen, wo es uns nicht selten, losgelöst von dem Vergehen, dem es ursprünglich galt, nur mehr auf dem Wege der psychologischen Sagendeutung verständlich wird[1]. Es scheint in diesen Überlieferungen der elterliche Imperativ, der den Anblick des Nackten verbietet, als Verbot bis in die Ehe des Erwachsenen fortgesetzt, der nun seine Frau ebensowenig nackt sehen darf wie einst die Mutter, von der die Verdrängung des Schautriebes ihren Ausgang nahm. Es kann uns daher nicht zufällig erscheinen, wenn neben der Abschwächung der Schaulustbefriedigung durch das dominierende Verbot auch das entsprechende Strafmotiv der Blendung nur noch als verschobener und entstellter Rest in die späte Bearbeitung unseres Volksbuches hineinragt. Wie diese Fassung das Verbot des nackten Anblicks eigentlich nicht mehr kennt, so wird auch der Mann für den verbotenen Anblick der entblößten Gattin nicht

[1] Zum Frageverbot vgl. meine Abhandlung über »Die Lohengrinsage«. Wien und Leipzig 1911.

Das Motiv der Schaulust nebst dem dazugehörigen Verbot verrät in charakteristischer Ausprägung eine interessante Variante des Melusinenmärchens, die Kreutzwald (Ethnische Märchen, Nr. 16) mitteilt. Die »Meermaid« wohnt hier in einem Schloß im Meer mit zwölf Gemächern. Ihre Dienerinnen, zwölf schöne Jungfrauen, sitzen — nicht wie man erwarten sollte jede in einem der Gemächer, sondern — alle in einem aus Glas gegossenen Schlafgemach (Schaulust). In einer dreizehnten Kammer hält sich die Meermaid an jedem Donnerstag bis zum dritten Hahnenschrei verborgen. Dieses Zimmer war immer verschlossen und die Fenster durch doppelte Vorhänge so dicht verhüllt, daß nirgends eine Öffnung, wenn auch nur von der Breite eines Nadelöhrs blieb, durch welche ein Sonnenstrahl, geschweige ein menschliches Auge, hätte eindringen können. Es hatte keinen Fußboden, sondern sah aus wie ein großer viereckiger Kübel, der viele Fuß hoch mit Wasser gefüllt war. Einmal gelang es aber dem Schlaftönnis, den die Meermaid zu ihrem Gemahl gemacht hatte, obwohl es ihm verboten war, an jenem Donnerstag, ihrem »Festtag« in ihre Nähe zu kommen, doch, durch eine kleine Stelle, wo sich die Vorhänge verschoben hatten, in das geheimnisvolle Gemach hineinzuschauen. Da sah er seine Frau, wie sie als Fischweib im Wasser herumschwamm. Allein nachdem er sie am anderen Morgen noch einmal gesehen, in schwarzen Trauerkleidern, das Gesicht mit einem dünnen Seidentuch verhüllt, verließ sie ihn auf immer. (Zit. nach Böcklen: Die Unglückszahl 13, p. 44). Eine chinesische »Melusinengeschichte« (»Das Land im Meer«) erzählt Martin Buber in »Chinesische Geister- und Liebesgeschichten« (Frankfurt a. M. 1912).

mehr mit Blindheit gestraft, wohl aber haben — nach Art einer ins zweite Geschlecht fortgesetzten Talion — die meisten von seinen zehn Söhnen auffällige Augenanomalien aufzuweisen[1]. Vom ältesten Sohn, Uriens, heißt es im Volksbuch: »Sein Angesicht war nicht schön, sondern von seltsamer Gestalt, denn es war kurz und breit, und flach unter den Augen, das eine Auge sah rot, und das andere grün. Er hatte auch einen großen breiten Mund und lange hängende Ohren. Sonst hingegen war er wohlgestaltet.« Dem dritten Sohn, Guiot, stand das eine Auge um ein kleines höher als das andere. Der fünfte Sohn Reinhart »hatte nur ein Auge, das stand ihm mitten in der Stirne; doch sah er mit dem einen viel mehr als hätte er zwei gehabt«. Der achte Sohn endlich, Horribel, hatte drei Augen, deren eines ihm an der Stirne stand.

Konnten wir auf Grund der Überlieferung selbst an Stelle des verbotenen Samstagbesuches das Nacktheitsverbot wieder einsetzen und dürfen wir im Hinblick auf andere Überlieferungen die Augenanomalien der Söhne als Strafe für die Schaulust der Vaters auffassen, so erscheint die Komplikation des Nacktheitsmotivs mit der Schlangenverwandlung einer besonderen Erklärung bedürftig. Nun erinnert aber diese dem Manne Schrecken und Abscheu einflößende Mißgestalt der Frau zunächst an das als Verdrängungsausdruck der Entblößungslust uns bereits bekannte Motiv der körperlichen Entstellung, das jedoch hier charakteristischerweise bloß den Unterleib betrifft, dessen Entblößung und nackter Anblick tatsächlich besonders von der Verdrängung betroffen erscheint, während im Gegensatz dazu der Oberkörper idealisiert wird, wie in der Melusinenformel: ange par la figure et serpent par le reste[2]. In krasser Ausprägung finden wir diesen dauernden oder zeitweiligen Abscheu vor den Genitalien des anderen Geschlechts, die das normale Individuum in so hohem Grade anziehen und reizen, bei den Neurotikern beiderlei Geschlechts, welche diese ursprünglichen Objekte ihrer Schaulust nach eingetretener übertriebener Verdrängung häßlich, ekelhaft und tierisch-widerwärtig finden. In diesem Sinne versteigt sich doch sogar Shakespeares Lear zu dem Ausruf:

»Vom Gürtel nieder sind's Centauren,
Wenn Weiber auch von oben.
Nur bis zum Gürtel eignen sie den Göttern,
Alles darunter ist des Teufels Reich,
Dort ist die Hölle, dort die Finsterniß,
Dort ist der Schwefelpfuhl, Brennen, Sieden, Pestgeruch,
Verwesung – pfui, pfui, pfui!« – . . . . (IV/6).

---

[1] Ein Gesichtspunkt zur biologischen Begründung dieser Auffassung findet sich in Alfred Adlers »Studie über die Minderwertigkeit von Organen (Berlin 1907).

[2] Vgl. Keightley, Mythologie der Feen und Elfen. Deutsch von O. L. B. Wolff, II, p. 338.

Auch die altjüdische Dämonenfürstin Lilith »gleicht vom Kopf bis zum Nabel einem schönen Weibe, vom Nabel abwärts aber ist sie eitel Feuer und Flamme« (Sagen d. Juden, p. 327).

Aber auch beim normalen Mann vermag sich dieser Verdrängungsabscheu gegen das weibliche Genitale[1] noch zu gewissen Zeiten geltend zu machen, wo dieses Organ, zum Sexualgenuß unfähig, seinen ernüchterten Sinnen bloß abstoßend und häßlich erscheinen mag, wie zur Zeit der Menstruation oder Geburt. Daß nun der Melusinensage auch diese Auffassung nicht fremd ist, mag die Mitteilung ihrer Vorgeschichte zeigen.

Als König Elinas von Albanien sich einst auf der Jagd über den Tod seiner Gattin zu trösten suchte, hörte er an einem Quell die Stimme der schönen Fee Pressine, die ihn unter der Bedingung heiratet, daß er sie nie im Wochenbett besuchen dürfe. Sie gebar Drillingstöchter und der erfreute Vater stürzte gegen sein Versprechen in das Zimmer seiner Frau, wo er eintrat, als sie gerade ihre Tochter badete. Zur Strafe verschwindet sie mit ihren Töchtern Melusine, Melior und Palathine. Als diese fünfzehn Jahre alt sind, erzählt ihnen die Mutter von des Vaters Wortbruch und Melusine, durch die Mutter in Zauberkünsten unterrichtet, unternahm es, sie am Vater zu rächen, indem sie ihn in einen Felsen einschloß. Dafür wird sie von der Mutter verwünscht, an jedem Sonnabend in eine Schlange verwandelt zu werden. Das sollte so lange dauern, bis sie einen Gemahl fände, der ihr verspräche, sie während ihrer Verwandlung nie mit seiner Gegenwart zu behelligen, zugleich wurde ihr verordnet, an diesen Tagen ein Bad zu nehmen[2], wodurch sie endlich von ihrer Schmach befreit würde.

---

[1] In welcher Weise eine derartige Einstellung bereits im kindlichen Leben sich vorbereiten kann, möge folgendes, von einem unbefangenen Beobachter authentisch berichtete Vorkommnis illustrieren.

Ein vierjähriger aufgeweckter Knabe sieht zum erstenmal, wie sein kleines Schwesterchen aus den Windeln gewickelt wird. Wie er ihr Genitale erblickt, ruft er aus: »Schau, Mutti, was die Wester da hat! Pfui Deibel! Schmeiß sie doch weg!« Dann lief er eilig über die Stiege in eine tiefer gelegene Wohnung, wo seine etwa gleichaltrige Spielkameradin wohnte, teilte ihr seine Entdeckung mit und veranlaßte sie, mit ihm hinaufzugehen, wo er noch wiederholt ausrief: »Pfui Deibel! Pfui Deibel.«

[2] All dies scheint ebenso auf die Menstruationszeit wie auf das Wochenbett zu deuten. Aus einer während der Korrektur erschienenen Abhandlung über »das rituelle Tauchbad der jüdischen Frauen« von Dr. W. Hanauer (Sexual-Probleme, Juli 1913) seien folgende kultische Analogien zu den angeführten Sagenüberlieferungen genannt. Das Tauchbad, das etwa 12 Tage nach Eintritt der Periode genommen werden muß, hat durchaus nicht rein hygienische Bedeutung, da ihm ein gewöhnliches Reinigungsbad vorausgehen muß, sondern erweist sich als religiös-kultische, symbolische Handlung, nach deren Vollzug erst der Zustand der »Unreinheit« von der Frau gewichen ist. »Während sie unrein ist, muß der Mann nicht nur jeden geschlechtlichen Verkehr mit ihr meiden, sondern sie auch auf keine andere Weise berühren, selbst die Hand darf er ihr nicht reichen, den Platz nicht berühren, auf dem sie gestanden hat, die Sachen nicht anfassen, die auf diesem Platze gelegen sind, sonst wird er selbst für unrein erklärt« (Tabu). Auf den Frauen »haftet ein Fluch solange, als sie es unterlassen«, das streng gebotene Tauchbad zu nehmen. »Erst nachdem die Frau ein Bad genommen hat, gilt die Kohabitation wieder als erlaubt.« Das Bad muß in »lebendigem« Quellwasser genommen werden, welches die Erde noch nicht verlassen hat und der Wasserspiegel soll »einer erwachsenen Person mindestens ungefähr eine Spanne über den Nabel« reichen. »In sexual-hygienischer Beziehung äußert sich die Wirkung der Mikwe dahin, daß eine gewisse Beschränkung im Geschlechtsverkehr dem Manne auferlegt wird.«

Es kann hier nicht das allgemeine Prinzip der Sagenbildung weitläufig erörtert werden, das darauf hinausläuft, ein einfaches Schema durch Doublierung einzelner Motive und Szenen vielfältig auszuspinnen[1]. Doch wird es wohl kaum auf Schwierigkeiten stoßen, anzuerkennen, daß diese Vorgeschichte nichts anderes als eine wenig modifizierte Doublette der Melusinen-Sage selbst ist. In beiden Fällen irrt ein über den Tod eines Nahestehenden verzweifelter Mann im Walde umher, beidemal stößt er bei einem Brunnen auf eine hilfreiche Fee, die ihn unter einer bestimmten Bedingung heiratet (Verbot), die er beidemal übertritt und dadurch die Frau verliert. Die Deckung der Doubletten zeigt wieder deutlich, daß Verbot und Übertretung innig mit der infantilen Sexualneugierde (Schaulust) zusammenhängen, da ja das Verbot, die Frau im Wochenbett zu sehen, zunächst wohl nur dem wißbegierigen Kinde gilt, das forschen möchte, woher seine Geschwister gekommen sind. Eine solche allgemein menschliche Auffassung wird auch nahegelegt durch die Tatsache, daß sich das Motiv selbst in gänzlich unabhängigen Überlieferungen wiederfindet. So zeigt eine von Frobenius (Das Zeitalter des Sonnengottes, p. 325) angeführte Mythe aus Japan für den Mann das gleiche Verbot, der Entbindung seiner Frau beizuwohnen, wie die Vorgeschichte der Melusinensage.

»Als Hohodemi wieder in die Oberwelt übersiedelte, begleitete ihn seine Gattin nicht. Toyotamahime sagte ihm aber, daß sie ihm bald nachkommen werde. Ich werde dir bald einen Sohn schenken, sprach sie, und zur Zeit seiner Geburt will ich in einer stürmischen Nacht hinauf und zu dir ans Land kommen. Ferner bat sie ihn, hart am Strande ein Haus für sie zu bauen, in dem sie wohnen wolle. Nun geschah es aber, daß Hohodemi bei der allzu großen Sorgfalt, die er auf das Dach verwandte, noch nicht damit fertig war, als Toyotamahime unter Sturm und Regen im Wogengebraus anlangte. Hohodemi führte seine Gemahlin in das Haus und zeigte ihr, daß das Dach noch nicht ganz fertig sei und an der einen Seite noch eine große Lücke habe; er bat sie, noch ein paar Tage bei ihm zu wohnen. Toyotamahime wies jedoch diese Bitte zurück. Sie sagte, daß keine Zeit mehr dazu sei, und daß schon in der nächsten Nacht ihr Sohn geboren würde. So blieb denn nichts übrig, als das Toyotamahime ihren Wohnsitz in dem unfertigen Hause aufschlug, und als Hohodemi, von ihr gedrängt, sie allein ließ, mußte er ihr fest und bündig versprechen, ja keinen Versuch zu machen, sie zu sehen. »Bleibe im Hause,« sagte sie, »bis ich dich rufen lasse, und versuch es unter keiner Bedingung, mich vorher zu sehen!« (Verbot). Hohodemi versprach, ihre Bitte zu erfüllen; allein die Neugier ließ ihm keine Ruhe, und so schlich er sich leise herzu und sah seine Frau (Verbotsbruch) in Gestalt eines Drachen sich hin- und herwinden. Erschrocken trat er zurück, doch als ihn Toyotamahime später rufen ließ, sah sie sogleich, daß er ihr Geheimnis, das sie vor allen Menschen zu verbergen gedachte, ungeachtet seines Versprechens erspäht hatte. Und hierüber war sie so erzürnt, daß sie mit heiligen Eiden

[1] Vgl. dazu Rank: Der Mythus von der Geburt des Helden. 1909.

gelobte, zu ihrem Vater zurückzukehren und nie wieder auf die Erde zu kommen usw. Mit diesen feierlichen, harten Gelöbnissen legte sie das Söhnlein, das in der Nacht, wie sie vorhergesagt, geboren war (Kindersegen), am Strande nieder. Sie trat darauf ans Wasser und verschwand vor seinen Augen (Abschied).«

Also auch hier erscheint die Frau bei der Entbindung, als »Mutter«, dem Manne abstoßend und schreckenerregend. Aber nicht nur in den Zeiten, wo die Frau zum Sexualakt unfähig ist (Schwangerschaft, Menstruation,[1] Alter), erscheint sie dem in der Sagenbildung vorwiegend libidinös gedachten Manne häßlich und aller menschlichen Werte entkleidet; auch wenn sie selbst in Sinnenlust rasend den kühleren Mann mit sich fortzureißen sucht, vermag ihn ihre unheimliche Sinnlichkeit als tierisch abzustoßen. In beiden Fällen handelt es sich jedoch nicht um eine berechtigte Reaktion auf entsprechende Tatsachen, sondern darum, daß die vorhandene oder mangelnde Geschlechtslust des Mannes, die hier die Hauptrolle spielt, bei der Frau auf die gegenteilige Stimmung stößt, wodurch sie ihm in dem einen oder dem anderen Sinne tierisch abstoßend erscheint. Die Sage rechtfertigt nun diese Gefühlswandlung des Mannes, indem sie sie mittels des Mechanismus der Projektion[2] im Gestaltwandel der Frau objektiviert.

Neben der tierischen Symbolisierung des abstoßenden Genitales und dieser Projektion der entsprechenden männlichen Gefühle hat aber die Schlangenverwandlung in der Melusinensage, wenn wir sie vom Standpunkt der Frau betrachten, noch einen weiteren Sinn, den wir aus dem individuellen Traumleben erschlossen und dann in verwandten Überlieferungen der Sage wiedererkannt haben. Daß der folgende interessante Traum, der wie eine Variante der Melusinen-Sage klingt, von einem mit unserer Sagenüberlieferung völlig unbekannten Mädchen stammt, kann seine Beweiskraft nur erhöhen.

Traum:

»Ich bin auf einen großen Ringplatz gekommen (wo weiß ich nicht), wild gelaufen, mit offenen Haaren, als wollte ich vor jemand davonlaufen oder so ähnlich. Auf diesem Platz waren riesig viel Pferde, die mir immer entgegengelaufen sind. Ich suchte einen Ausweg zu gewinnen, die Pferde aber haben mir immer den Weg verstellt und Männer, die mich auch fangen wollten, haben die Pferde dazu angetrieben. Da kommt ein alter Mann nach Art eines Dieners (im Altwiener Kostüm), der hat mich gefangen und wie mit mir gerauft. Ich wollte mich wehren, er hat mich aber beim Arm gepackt und in seinen Stall gezogen. Er ist dann hinausgegangen, hat mich allein gelassen und ich war sehr unglücklich. Ich dachte mir, wer weiß, was jetzt da mit mir geschehen wird, er wird mich gewiß vergewaltigen oder umbringen wollen. Nach einer Weile kommt er herein und bringt mir

[1] Dazu würde die häufige Vorstellung einer periodisch wiederkehrenden Tierverwandlung stimmen, die J. Kohler (Der Ursprung der Melusinen-Sage, Leipzig 1895) anführt.

[2] Vgl. Riklin, Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen. 1907.

ein weißes Gewand, eine Art Heiligenhemd, und einen roten Gürtel und hat gesagt, ich muß es anziehen. Ich habe mich geschämt, mich vor ihm nackt auszuziehen und habe gesagt, er soll hinausgehen! er aber hat gedrängt, ich muß es vor ihm anziehen. Da hatte ich Angst und zog es an und dann wollte er mich mißbrauchen. Ich habe geschrien, und auf einmal geht die Stalltüre auf, die er verschlossen hatte, und es kommt ein junger Mann herein, mit einem Schwert und hohen Stiefeln, sonst ähnlich wie Lohengrin gekleidet, ohne Kopfbedeckung, mit langem Haar. Er gefiel mir sehr gut und ich habe geglaubt, daß ich an diesen verkauft (verkuppelt) bin, daß mich der Alte für den eingefangen hat. Weil er mir aber besser gefallen hat, bin ich lieber mit ihm gegangen. Vor dem Stalle waren ähnliche Barrièren wie beim Rennen aufgestellt, da mußten wir hinüberklettern und sind dann erst zu einem Wasser gekommen, das wie ein See aussah. Dort hat er mir, weil ich Angst hatte, gesagt, ich soll mich nicht fürchten, er hat mich vor diesem Mann gerettet. Dann hat er mich aufgefordert, ich soll mich erst ausziehen und nackt ans Ufer hinlegen: die Kleider soll ich nebenan legen. Da habe ich mich ausgezogen und mich hingelegt. Dann mußte ich irgendeine Rolle spielen (Nachtrag: Er hat gesagt: Sie spielen mit mir die Rolle ‚Raub der Sabinerinnen') oder irgendwelche Bewegungen machen (so wie schwingende) und er hat mit dem Schwert eine ähnliche Bewegung ausgeführt, so wie eine Art Zauber. Nach diesem war ich gleich halb Fisch und halb Weib. Ich bin gekrümmt gelegen und sah, daß ich auf einmal eine Flosse rückwärts habe. Ich bin so gelegen und drehe den Kopf und sehe plötzlich, daß ich schon ganz verwandelt bin. Ich habe mir gar nichts daraus gemacht, war darüber wie freudig. Währenddem ist er fortgegangen über eine Brücke über den See und holt Zuschauer. Plötzlich habe ich viele Leute gesehen, es war wie eine Bühne, ein Vorhang wurde in die Höhe gezogen (wie ein Bild, wie ein Zauber). Dann sah ich Herrn K. ganz nackt am Strande hergelaufen kommen (mit einem weißen Schurz, der den Geschlechtsteil verdeckte); er sagte, ich muß mit ihm mitgehen. Ich hatte ihn schon vergessen, es war schon lange Zeit her, daß ich ihn gesehen hatte. Dann kommt er plötzlich und sagt, ich muß schnell von da weg, als ob es hier mein Unglück wäre. Ich habe ihm gesagt, er soll mich jetzt gehen lassen, ich gehöre nicht mehr unter die Menschen, weil ich halb Fisch bin. Er soll mich lassen, weil ich dem anderen Dank schuldig bin (das habe ich mir vielleicht nur gedacht). Dann kommt der junge Mann auf einmal wieder her, wie K. gerade auf mir sitzt. Denn da ich nicht mitgehen wollte, hatte sich K. auf mich gesetzt, damit ich nicht fort kann. Er saß rittlings auf meinem Rücken (nur auf meinem menschlichen Teil). Da will der Ritter das Schwert ziehen und K. niederschlagen, mit dem ich dann doch davon bin. Ich war dann wieder verwandelt, aber wie, weiß ich nicht, und bin wieder die Strecke gelaufen wie früher, auf einem ähnlichen Platz. Es waren aber keine Pferde mehr da und so konnte ich den Ausweg erreichen, den ich früher vergeblich erstrebt hatte. Die Kleider hatte ich am Ufer liegen lassen und bin also nackt mit K., der mich um die Taille gefaßt hielt, entkommen.«

Dieser interessante Traum, dessen vollständige Deutung hier viel zu weit führen würde, zeigt uns das Mädchen in ablehnendem Verhalten gegen die Entblößung vor dem Manne und gegen den

Geschlechtsverkehr, den sie durch Verwandlung ihres Unterleibs in einen Fischschwanz unmöglich zu machen sucht. Die vielen wilden Pferde, die sie verfolgen, symbolisieren (neben ihren eigenen Leidenschaften) die zahlreichen zudringlichen Männer, die sich um ihre Gunst bewerben (ein alter und zwei junge) und der nackte K., dem die Ablehnung insbesondere zu gelten scheint, versucht vergeblich, sich in infantiler Weise an ihrem menschlich gebliebenen Oberkörper zu befriedigen. Der Traum läßt uns also den Gestaltwandel der Frau im Sinne ihrer Gefühlswandlung dem Manne gegenüber als Verhinderungsmittel des Sexualaktes erkennen, wodurch das Verbotmotiv wieder die spezielle Bedeutung erhält, daß der Mann der Frau nicht zur Unzeit in sexueller Begierde nahen darf. Diese Bedeutung des Verbots-, respektive Trennungsmotivs in symbolischer Einkleidung zeigt eine in sexueller Hinsicht freimütige Sage der Ainos, die J. Kohler (Der Ursprung der Melusinen-Sage, Leipzig 1895) mitteilt. Ein Fürst, der eine Seelöwin (Tierverwandlung) mit dem Speer durchbohrt hat, kommt zu dem Frauenland, wo die verwundete Seelöwin ein schönes Weib ist. Im Herbst vermählt sie sich mit ihm, aber im Frühling muß sich die Ehe lösen (Trennungsmotiv), weil zu dieser Zeit mulieri dentes crescunt in vagina[1] (nach Chamberlain, Aino Folktales, p. 37 ff.).

Eine direkte Hindeutung auf den dem Manne zu bestimmten Zeiten verbotenen Sexualakt findet sich in einer indischen Überlieferung der alten Fabel von Urvaçî und Purûravas, die in einem Lied des Rigveda erzählt wird (vgl. L. v. Schröder, Griechische Götter und Heroen I., Berlin 1887, p. 24 ff.).

»Urvaçî, eine Apsaras (Wasserjungfrau), liebte Purûravas, den Sohn der Idâ. Sie suchte ihn auf und sagte zu ihm: Dreimal des Tages sollst du mich mit dem Rohrstabe (d. i. mit dem männlichen Gliede) stoßen, wenn ich nicht will, sollst du dich aber nicht zu mir legen. Auch darf ich dich nicht nackend sehen; das paßt sich nicht für Weiber. Und sie verweilte lange bei ihm. Sie ward auch schwanger von ihm, so lange verweilte sie bei ihm.« (Schröder l. c.) Die Gandharven aber, denen die Apsaras verbunden sind (vgl. E. H. Meyer, Gandharven), wollten sie wieder haben und raubten die an ihr Bett angebundenen jungen Widder (Söhne?). Entrüstet hierüber springt Purûravas auf und nimmt sich nicht die Zeit, einen Mantel umzuhängen. Da blitzt es und »sie sah ihn ganz nackt wie am Tage. Da verschwand sie (mit den Worten: Ich komme zurück.)« Die weitere, nach Schröders Ansicht jüngere Ausschmückung der Geschichte berichtet dann, wie der Gatte sie endlich als Wasservogel wiederfindet und unter großen Schwierigkeiten (geheimnisvolles Anzünden einer Feder) wiedergewinnt.

Auf Grund einer Vergleichung dieser Fabel mit zahlreichen germanischen und romanischen Parallelen kommt Schröder zu dem

[1] Die mit Zähnen versehene Vagina ist eine in Schwänken und Zoten beliebte Darstellung der Angst vor dem weiblichen Genitale, das dabei dem Munde gleichgesetzt wird.

wohlberechtigten Schluß, daß dieses Zusammentreffen mit der in einen Vogel (Schwan) verwandelten Frau ursprünglich wohl an erster Stelle gestanden haben dürfte und daß die alte Sage offenbar nur ein Zusammenleben und eine Trennung kannte (p. 28). Schröder (p. 31) faßt also den Mythus als Liebesgeschichte eines Sterblichen mit einer Schwanenjungfrau, welche nach einem zeitweiligen glücklichen Zusammenleben wieder entflieht, wie ähnliches auch bei anderen indogermanischen Völkern erzählt wird. Das Schema dieser Geschichten ist folgendes: Gewöhnlich erscheinen drei Schwanenjungfrauen in Vogelgestalt an einem See, und legen, um in Menschengestalt zu baden, das Schwanengewand ab. Sie werden von einem sterblichen Mann überrascht, welcher der jüngsten und schönsten von ihnen das Schwanenkleid raubt und sie dadurch in seine Gewalt bekommt. Sie schenkt ihm ihre Liebe und lebt mit ihm vermählt, bis ein Zufall oder Fehler des Mannes sie wieder in Besitz des Vogelkleides gelangen läßt, mit welchem sie dann wieder dorthin entflieht, woher sie gekommen ist, auf Nimmerwiedersehen. In all diesen, durch die Fesselung der Frau an den Mann den Mahrtensagen nahestehenden Überlieferungen ist jedoch die Frau das elbische Wesen, welches nicht nackt gesehen werden darf, was ja auch der, wie es scheint, zunächst einsinnigen Mythenschöpfung und Sagengestaltung besser entspricht, und was auch Schröder für das Altertümlichere hält. Er erblickt den Grund des Verbotes darin, daß die Elbin nicht menschliche sondern halb oder ganz tierische Gestalt hatte und vermutet wohl richtig, daß darum ursprünglich Urvaçî es war, die nicht gesehen werden durfte, weil sie Schafs- oder Vogelgestalt hatte. Damit wären wir wieder bei der Tierverwandlung der Frau, die in der Urvaçî-Fabel mit dem Verbot des unzeitigen Geschlechtsaktes verbunden erscheint wie in dem biblischen Bericht vom Sündenfall (Schlange)[1].

In diesem Zusammenhang gewinnt auch das dem Gatten der Melusine gestellte Verbot, seiner Frau an gewissen Tagen nicht zu nahen, den Sinn, daß er an diesem Tage den geschlechtlichen Verkehr zu vermeiden habe, was sie — ähnlich wie unsere Träumerin durch die Fischgestalt — durch Offenbarung ihrer tierisch abstoßenden Natur zu bewirken sucht. In all diesen Sagen, welche dem Manne zu häufige und darum unzeitige Geschlechtsbegierde vorwerfen, scheint sich die Forderung der Frau nach zeitweiliger sexueller Schonung in Form des Sexual- oder Nacktheitsverbotes auszudrücken.

Diesen Sagengestaltungen stehen andere gegenüber, in denen

[1] Vgl. meine Abhandlung: »Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien« (Zentralbl. f. Psa., II. Jahrg., 1912).

Nehmen wir mit Schröder an, daß das Verbot des nackten Anblicks ursprünglich von Urvaçî galt und auf Grund ihrer zeitweiligen »Tiergestalt« erfolge, so kann ihr Verschwinden nicht mehr durch das sonderbare Selbstverbot, ihren Mann nackt zu sehen, begründet werden, sondern muß umgekehrt der Bestrafung des Mannes dienen, der dem Verbot des unzeitigen Sexualaktes zuwiderhandelt.

ein ähnliches Verbot vom Manne auszugehen und die weibliche Sexualneugierde zu betreffen scheint. Die geheimnisvoll faszinierende, bald anziehende, bald abstoßende Wirkung des männlichen Genitales auf die Frau zeigt die bekannte Fabel von Amor und Psyche, wie sie uns der römische Dichter Apulejus überliefert hat (deutsch in Reclams Univ.-Bibl. Nr. 486)[1]. Auch hier darf das halb göttliche, halb dämonische Wesen des Eros von dem sterblichen Auge der Psyche nicht erblickt werden (wie in der indischen Sage von Purûravas), und nicht so sehr die Sticheleien ihrer neidischen Schwestern als vielmehr ihre eigene zwischen Anbetung und Abscheu schwankende Einstellung zu dem geheimnisvollen nächtlichen Besucher führen sie dazu, gegen sein ausdrückliches Verbot eines Nachts Licht in das Schlafgemach zu bringen[2]. Da erblickt sie nun den Geliebten, dessen unsichtbare Umarmung sie bisher genossen hatte[3], zum erstenmale schlafend in seiner vollen göttlichen Gestalt und ist darüber erfreut, aber auch beschämt und bestürzt über ihr Vergehen. Hatte doch das Orakel den künftigen Gatten der Psyche als ein schlangenartiges Ungetüm bezeichnet und eben dieser von den Schwestern immer wieder angespielte Umstand hatte ihr eigenes unbezähmbares Verlangen gesteigert, sich über die wahre Gestalt des Geliebten Aufschluß zu verschaffen. Wir sehen in dieser orakelhaften Andeutung von der Schlangen- oder Drachengestalt des Eros den Nachklang der in der Melusinen-Sage noch voll erhaltenen Verwandlung, d. h. also der Tatsache, daß der Mann der Geliebten zeitweilig als abstoßendes Untier erscheint. In der uns erhaltenen, offenbar stark entstellten und rationalisierten Sage kommt dieser Gedanke noch ganz offen zum Ausdruck, wenn es heißt (l. c. p. 24): »Und was das Übelste ist, in demselben Wesen haßt sie das Untier und liebt sie den Gemahl.« Daß es aber in dem früher angedeuteten Sinne gewisse Momente sexueller Erregung sind, in denen ihr der Geliebte grauenhaft erscheint, ergibt sich nicht nur aus seiner exquisit sexuellen Rolle, der auch die durchsichtige Genitalsymbolik (Schlangengestalt) entspricht, sondern noch aus einem zweiten sexualsymbolischen Detail, der Feuerentzündung, die in anderen Überlieferungen in deutlich geschlechtlichem Sinne verwendet erscheint. So finden wir das Verbot, die Geliebte anzublicken, in ähnlicher Verbindung mit dem unzeitigen Lichtmachen in einer japanischen Sage.

[1] Die häufige Verarbeitung der Psychefabel vermag man aus den Arbeiten von H. Blümner, Das Märchen von Amor und Psyche in der deutschen Dichtkunst (Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Gesch. u. deutsch. Lit. 1900, 1903, 1905) und F. Weidling, Drei deutsche Psychedichtungen (Leipzig 1903) ersehen.

[2] In anderen Überlieferungen, wie beispielsweise der griechischen Periander-sage, erscheint die gleiche Bedingung im Sinne der Inzestphantasie verwertet, indem der Sohn in dunkler Nacht unerkannt die Mutter umarmt. Vgl. Rank: Das Inzestmotiv in Sage und Dichtung, F. Deuticke 1912, p. 421, Anmkg. 1 u. p. 446, Anmkg. 1.

[3] Auf die Ähnlichkeit mit den Halluzinationen Psychotischer hat Riklin in seiner Deutung der Psychefabel hingewiesen (l. c. p. 92 ff. u. 54).

»Die beiden Urgötter Izanagi und Izanami repräsentieren Himmel und Erde. Izanami bringt alle Gottheiten der Erdoberfläche hervor, zuletzt gebiert sie den Sohn des Feuers. Darauf verschied sie göttlich. Izanagi rief jetzt aus: ‚Die Erde, meine vortreffliche jüngere Schwester, ist für ein einziges Kind hingegeben worden!' Er geht dann in die Unterwelt, um sie zurückzuholen, da ihr Reich noch nicht vollendet ist. Sie muß sich vorher mit den Göttern der Unterwelt besprechen: ‚Mögest du nicht auf mich blicken, o Geehrter, mein älterer Bruder!' (Orpheus-Motiv.) Nachdem sie dies gesagt hatte, ging sie in die Hütte zurück. Da sehr viel Zeit verging, konnte der Gatte nicht warten. Er nahm daher einen männlichen Balken des in seinen linken Haarknoten gesteckten Kammes der hundert Nägel, zündete ein Licht damit an, trat ein und blickte auf die Göttin. Da wanden sich auf ihr angesammelte Larven und auf ihrem Haupte befand sich der große Donner, auf ihrer Brust befand sich der Feuerdonner usw. Izanagi fürchtete sich und wandte sich zur Flucht. Seine jüngere Schwester Izanami sprach jetzt: ‚Du hast mich beschämt!' Mit diesen Worten ließ sie ihn durch die häßlichen Weiber der Unterwelt verfolgen (Frobenius, p. 336 f.).

Hier erscheint das auch in der Urvaçî-Mythe und Psyche-Fabel bedeutsam hervortretende Motiv des Lichtmachens, der Feuerentzündung direkter mit dem männlichen Sexualorgan in Verbindung gebracht als im Mythus von Urvaçî, die beim Strahle eines Blitzes den nackten Gatten sieht, der selbst eine Feder in geheimnisvoller Weise anzünden muß, um die Gattin (aus der Unterwelt?) wieder zu gewinnen. Unter dem rätselhaften »männlichen Balken« des Kammes in der Izanagi-Sage haben wir nach Frobenius (p. 343) das stehende Holz der Feuerentzündung zu verstehen, das nach Kuhns Darlegungen (die Herabkunft des Feuers etc.) identisch ist mit dem männlichen Gliede. Der indische Opferbrauch der Erzeugung des Feuers durch Reibhölzer, von denen das männliche Purûraves, das weibliche Urvaçî heißt und wobei das aus der Verbindung beider entspringende Feuer als ihr Sohn bezeichnet wird, ist als symbolischer Sexualakt aufgefaßt[1]. Es liegt also auch den Sagen vom Verbot des nackten Anblicks des Liebesobjekts und der Übertretung desselben durch die unzeitige »Feuererzeugung« ursprünglich ein sexuelles Vergehen zugrunde, und zwar des Mannes, der seiner Frau zur Unzeit in geschlechtlicher Begierde naht, oder der ablehnend eingestellten Frau den erregten männlichen Genitalien gegenüber, die ihr in diesem Zustand abstoßend und furchtbar (Schlange, Drache) erscheinen müssen, wie in den Erzählungen von Urvaçî und Psyche, während in den entsprechenden Überlieferungen von Melusine, Toyotamahime und Izanami das Verbot dem Manne gilt, auf den der Anblick des weiblichen Genitales zu gewissen Zeiten ebenso abstoßend wirkt (Tierverwandlung). Es scheint aber in der Mehrzahl der Sagenbildungen das Verbot ursprünglich dem Manne zu gelten und sich auf den Anblick der nackten Frau zu beziehen, deren Genitale auf Grund des infantilen Schauverbotes

[1] Vgl. auch Abraham, Traum und Mythus, 1909.

und der dadurch gesteigerten Verdrängung der Schaulust, sei es überhaupt wie beim Neurotiker, sei es zu gewissen Zeiten abstoßend, ekelhaft oder furchterregend erscheint.

Die neurotische Abscheu und Enttäuschung beim Anblick des weiblichen Genitales findet eine ihrer tiefsten Wurzeln in der infantilen, manchmal bis in die Jahre der Reife bewußt erhaltenen Vorstellung, daß auch das Weib einen Penis habe, wie ihn der Knabe vom eigenen Körper kennt (Freud, Über infantile Sexualtheorien, Kl. Schr., II., 165). In Freuds »Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben« (Jahrb. f. Psa., I.) schreibt der kleine, noch nicht dreijährige Hans seiner Mutter einen »Wiwimacher« zu und die gleiche Vorstellung kehrt in den Träumen Erwachsener aus der Verdrängung wieder, wo sie den erregten Träumer in gleicher Weise wie den Helden der Sagenüberlieferung abstößt. Die Schlange vertritt als Genitalsymbol ausschließlich das männliche Geschlecht (als Sexualsymbol personifiziert sie oft genug das Weib), und die Frau der Sage, die anstatt ihres Genitales eine Schlange hat, dürfen wir als Imago der vom ersten Objekt der kindlichen Sexualneugierde, der Mutter, herstammenden Vorstellung vom Weib mit dem Penis ansehen. In diesem Sinne müßte man die in den angeführten Überlieferungen vorkommenden Frauen als Mutterimagines auffassen, was z. B. die japanische Mythe von Izanami noch in dem zum Geschwister-Inzest abgeschwächten Verhältnis verrät. Man verstünde dann das Verbot des Sexualakts als Inzestablehnung und den Aufenthalt in der Unterwelt (Izanagi, Hohodemi) als Symbol einer Mutterleibsphantasie[1].

Die aus der Kindheit des einzelnen auf psychoanalytischem Wege eruierte Vorstellung vom Weib mit dem Penis verlegt die Kosmogonie des Zend-Avesta in die Kindheit der Menschheit und belegt zugleich damit sowohl die Genitalbedeutung der Schlange wie auch die Vorstellung vom Weib mit dem Penis als völkerpsychologisches Gemeingut. Im Bun-Dehesch (dem von Urbeginn Geschaffenen), einem Werk, das wohl aus dem vierzehnten Jahrhundert n. Chr. stammt, aber — wie von den Forschern festgestellt wurde — nach uralten zoroastrischen Quellen (zirka 1000 v. Ch.) gearbeitet ist, wird der Ausdruck Schlange synonym für männliches Glied gebraucht. Es heißt dort vom ersten Menschenpaar Meschia (Mann) und Meschiane (Weib):

> »Am Ende von fünfzig Jahren bekam Meschia zuerst Zeugungslust, und danach Meschiane. Meschia sprach zu Meschiane: ich möchte deine Schlange sehen, denn die meinige erhebt sich mit Macht. Danach sagt Meschiane: O Bruder Meschia, ich sehe deine große Schlange; sie fährt auf, wie ein Leinentuch (das frei flattert). Darauf sahen sie sich, und sie machten es mit Ausschweifung, indem jedes bei sich selbst dachte: schon seit fünfzig Jahren hätte ich das tun sollen —

[1] Seither hat Jung diesen Vorstellungen eine eingehende Untersuchung gewidmet und den Wunsch nach Wiedergeburt aus der Mutter darin aufgezeigt (»Wandlungen und Symbole der Libido«, Jahrb. IV., 1912).

wozu ist es nun noch gut? Nach neun Monaten wurden ihnen Zwillinge geboren, ein Knäblein und ein Mägdlein. Von diesen geliebten Kindern pflegte die Mutter das eine und der Vater das andere.« (Aus Brodbeck, Zoroaster, der die Stelle nach Kleukers Übersetzung des Zend-Avesta anführt.)

Daß der biblische Bericht vom Sündenfall der weitgehenden Entstellung und Rationalisierung einer ähnlich sexualsymbolischen Darstellung des Zeugungsaktes seine widerspruchsvolle Gestaltung verdankt, vermag nicht nur eine psychologische Mythendeutung[1], sondern auch eine von Bergel (Mythologie der Hebräer, 1882) mitgeteilte Version zu lehren, die allerdings in der Überlieferung als spätrabbinische Spekulation erscheint, aber ebenso wie der Avesta-Text altes und unverfälschteres mythologisches Gut bewahrt hat. Danach soll Adams Weib, Eva, durch die glatten verführerischen Worte der damals noch schön gestalteten Schlange nicht nur zum Ungehorsam gegen den ausdrücklichen Befehl Jehovas, sondern zugleich zur natürlichen Umarmung mit dem Verführer, der Schlange, geleitet worden sein, ganz wie Meschiane von der Schlange Meschias. Aus dieser infantilen Vorstellung, die zunächst der Mutter, dann der Frau überhaupt einen Penis zuschreibt, würde sich — als Ergebnis der später notwendig gewordenen Verdrängung dieser Phantasie — sowohl das Entsetzen und der Abscheu unserer Sagenhelden (z. B. Reimund) erklären, als auch die Tatsache, daß zur Symbolisierung des abstoßenden weiblichen Genitales vorwiegend männliche Genitalsymbole verwendet werden (Schlange[2], Drache, Fisch, Vogel etc.), deren sich die neurotische Sexualablehnung in Symptomen und Träumen in gleicher Weise bedient wie die Sagenbildung.[3]

[1] Vgl. »Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien« (Zentralblatt f. Psa., II. Jhg. 1912).

[2] Erst in späteren Versionen und Bearbeitungen der Melusinen-Sagen ist die ursprüngliche Verwandlung der Elbin in eine Schlange durch die Mischgestalt aus Mensch und Fisch ersetzt. (Vgl. Dunlop-Liebrecht: Gesch. d. Prosaromans, 406, 544 Anmkg., 475, Nachtr. 544. Auch Liebrecht, Zeitschr. f. vgl. Sprachforschung, XVIII, 56—66.) Zur Melusinen-Sage vgl. man noch: Histoire de Melusine, tirée des chroniques de Poitou, Paris 1689. Zur Literatur: Gervinus, Gesch. d. deutsch. Dichtung, II, 353 und Marie Novack, Die Melusinen-Sage, ihr mythischer Hintergrund, ihre Verwandtschaft mit anderen Sagenkreisen und ihre Stellung in der deutschen Literatur (Diss., Zürich 1886).

[3] So berichtet Plutarch in seiner Alexander-Biographie, daß König Philipp das Auge verloren habe, als er durch die Türspalte die Vereinigung seiner Gattin mit dem ihr in Schlangengestalt genahten höheren Wesen beobachtete. In diesem Sinne dürfen wir auch eine von Vekenstedt (Wendische Sagen, p. 393, Nr. 27) mitgeteilte Überlieferung auffassen, die als Strafe für den verbotenen Anblick des »Drachen« den Verlust der Augen im Sinne der Talion kennt. Die Sage erzählt, wie ein Mädchen durchs Schlüsselloch lugte, als der Drache zu ihrer Mutter kam, dieser es merkte und ihr die Augen auskratzte. In dieser Strafe findet auch der Wunsch des Mädchens nach dem der Mutter zugedachten Koitus in symbolischer Form Ausdruck (Drache = Phallus, Auge = Vagina).

Zu unserer Vermutung, daß das Verbot des nackten Anblicks ursprünglicher dem Manne gilt und vielleicht erst sekundär auf die Frau übertragen ist, würde in der in dieser Gestaltung überlieferten Urvaçî-Fabel ein von Weber (Indische Studien, I., 197) erwähnter Zug in der Gestalt der Urvaçî treffend passen. Sie besitzt nämlich einen Schleier, tiras karinî, der unsichtbar machende (Urvaçî, ed. Lenz, p. 22), mit dem sie sich den Blicken des Purûravas verhüllt. Die ältere Sage weiß zwar davon nichts, aber auch in den deutschen Sagen zeigt er sich, wenn auch vorzugsweise bei den weißen Frauen, die Wolf (Beitr. II, 240) mit in den Zusammenhang dieser Sagen zieht, so doch auch bei den Mahren (Bechstein Thür. Sag., II., 116—178: »da saß das Alp sichtbar auf seinem Bette, konnte nicht von dannen, hatte einen feinen weißen Schleier um und war ein sehr schönes Frauenzimmer«). (Kuhn, Herabkunft des Feuers, p. 91.) Diese Fähigkeit der Urvaçî, sich den Blicken ihres Gatten unsichtbar zu machen, spricht sehr dafür, daß sich das Verbot des nackten Anblicks ursprünglich auf sie bezog und ihrem Manne galt.

Dieses Motiv der Unsichtbarkeit, dessen Bedeutungswandel wir im folgenden nachgehen wollen, hat uns aber unversehens in die Bahnen unserer Untersuchung zurückgeleitet. Denn wir merken, daß es denselben Effekt ergibt, ob der Mann zur Strafe für den Anblick der Nacktheit erblindet, oder ob die Frau unsichtbar wird, d. h. verschwindet[1]. Und da ihre Unsichtbarkeit offenbar mit dem An- und Ablegen des Zaubergewandes in Zusammenhang steht, so muß die Nacktheit der Frau natürlich verschwinden (unsichtbar werden), sobald sie ihr Gewand wieder erlangt, wie sie anderseits durch den Raub desselben, also durch den Anblick ihrer wahren unverhüllten Gestalt, an die Erde und den Mann gefesselt wurde und ihn nicht verlassen kann, was wieder an die Festbannung der nackten Mahre und an ihre psychische Wurzel in der Hemmungsempfindung des Nacktheitstraumes erinnert, von dem wir im ersten Teil unserer Untersuchung ausgegangen waren.

2.

»So bist du plötzlich unsichtbar und schreitest
Wie Götter in der Wolke durch die Welt.«
Hebbel (Gyges und sein Ring).

Ehe wir uns den eigentlichen, aus dem kindlichen Phantasieleben stammenden und vom erwachsenen Tagträumer gerne festgehaltenen Gestaltungen des Motivs der Unsichtbarkeit im

[1] So berichtet Thorpe (Northern Mithology II, 170) die Geschichte einer Frau, die unsichtbar auf einem Pferde reitet, was wir nur als Gegenstück zur Godiva-Sage verstehen können; denn auch die Lady ist ja eigentlich objektiv unsichtbar — wie die Nacktheit des Königs im Märchen —, da alle Einwohner hinter ihren geschlossenen Laden bleiben und sie wird es für den einen, der das Gebot übertritt, in der subjektiven Strafform seiner Blendung.

Sinne einer weitgehenden und ungehemmten Befriedigung der Schaulust zuwenden, sei erst eine Reihe von Übergangsgestaltungen angeführt, welche diese Motivverwertung im Sinne der Triebbefriedigung mit jener verbindet, die wir im Zusammenhang mit dem Verbot des nackten Anblicks und der Bestrafung seiner Übertretung durch das Verschwinden (Unsichtbarwerden) bereits kennen gelernt haben.

In der japanischen Sage von Izanagi, der seine Gattin aus der Unterwelt nur wiedergewinnen kann, wenn er sie nicht ansieht, wird man leicht das populäre Orpheus-Motiv wiedererkennen, das insbesondere bei den Völkern Amerikas weit verbreitet ist (Frobenius, p. 344 ff.): Die Bedingung, daß der Mann, der seine verstorbene Gattin aus der Unterwelt wieder gewinnen will, sie nicht ansehen, anrühren oder ansprechen, oder das Gefäß, in dem sie enthalten ist, öffnen darf. Der Mann kann aber seiner Begierde nicht widerstehen, öffnet die Büchse oder spricht die Gattin an oder drückt sie an sich, und sie ist wieder in das Totenreich zurückgeeilt. Das Sehen bringt also die Trennung als zwingende Folge mit sich, oder wie wir auch sagen können: bei Übertretung des Schauverbotes wird die Frau für den Mann unsichtbar, sie verschwindet, sie stirbt. Die Zurückholung der Verstorbenen durch den Mann motiviert die Sage mit seiner übergroßen Sehnsucht nach der geliebten Gattin. Daß jedoch diese Sehnsucht direkt als Sexualbedürfnis aufzufassen ist, lehren verwandte Überlieferungen, wie beispielsweise die griechische von Periander, der seiner früh hingemordeten Gattin Melissa noch nach ihrem Tode in geschlechtlicher Begierde genaht war. Die historisch eingekleidete Sage kann natürlich nicht mehr berichten, daß er sie aus der Unterwelt habe zurückholen wollen, aber sie erzählt doch, daß er zur Beantwortung einer ihn quälenden Frage den Schatten der geliebten Gattin heraufbeschworen habe. Auch der babylonische Mythus von Ištars Aufenthalt im Totenreich läßt die erwähnte Beziehung erkennen; seitdem die Göttin in der Unterwelt weilt, hat auf Erden alle Zeugung aufgehört:

> »Nachdem Ištar, die Herrin, zum Land ohne Wiederkehr hinabgestiegen war,
> beugte sich der Stier nicht mehr über die Kuh, der Esel begattete nicht mehr die Eselin,
> nicht begattete der Mann mehr das Weib auf der Straße,
> es schlief der Mann auf seinem Lager
> und es schlief das Weib abseits vom Gatten.«[1].

Auch die Unterweltgöttin sagt beim Anblick der ankommenden Ištar:

> »Ich will weinen über die Männer, die ihre Gattinnen verlassen werden,
> ich will weinen über die Weiber, die sich den Umarmungen der Gatten entziehen werden.«

[1] Übers. des Textes von H. Figulla (Memnon, VI, H. 2—3, p. 182).

Bemerkenswert ist auch, daß es dem auf Bitte der Götter vom weisen Ea eigens zu diesem Zweck geschaffenen Ennuchen nicht gelingt, Ištar aus der Unterwelt zu befreien, sondern erst ihrem trauernden Gattensohn Tammuz (Inzest), der sich geschmückt hinunterbegibt und durch sein Flötenspiel (Orpheus) die Rückgabe der mit dem Lebenswasser besprengten Gattin erzwingt. Auch das Motiv der Nacktheit scheint angedeutet, wenn Ištar beim Eintritt in die Unterwelt sieben Tore durchschreiten muß und ihr der Pförtner vor jedem ein Schmuckstück abnimmt, endlich auch »den Gürtel mit den Gebärsteinen von den Hüften« und zum Schluß »das Schamtuch ihres Leibes«[1]. Beim Austritt aus der Unterwelt erhält sie diese Dinge wieder in der umgekehrten Reihenfolge. Der so häufigen Verknüpfung des Todes (Unterwelt) mit der Nacktheit scheint die Tatsache als Stütze zu dienen, daß der Tote »alle irdischen Hüllen« ablegt[2].

Entfernter reihen sich Überlieferungen an, als deren Repräsentant die Sage vom Staufenberger genannt sei, um den stets eine wunderschöne Frau unsichtbar ist, die er mittels eines Ringes jederzeit nach seinem Wunsche herbeirufen, d. h. also sichtbar machen kann. Drückt dieser Sagenzug den von uns bereits herangezogenen Gedanken aus, daß das Weib dem Manne hier nur als Geschlechtswesen gilt und sonst für ihn nicht existiert, so besagt die etwas anders gewendete Motivgestaltung in der verwandten Lanvâl-Sage direkt, daß der Mann die unsichtbare Fee nur zum Zwecke des Sexualgenusses herbeiwünscht[3].

Wenn Euer Herz verlanget mein,
So wird kein Ort auf Erden sein,
Auf dem man mag mit Ehren
Nach seinem Lieb' begehren,
Wo ich nicht alsbald Euch erscheine
Und Euch in Minne mich vereine.
Kein Mensch hört meiner Stimme Laut
Und nur von Euch werd ich erschaut«[4].

Zu diesem Sagenzug, der das geliebte Weib nur auf den Wunsch des liebebedürftigen Mannes erscheinen läßt, findet Wolf (Beitr. z. deutsch. Mythol. II, 220) ein interessantes und für das

[1] Eine ähnliche Entkleidung findet sich im Talia-Märchen des Pentamerone.

[2] Jung hebt (l. c. 392) im Motiv der Unsichtbarkeit mit Recht die Bedeutung des Totseins hervor.

[3] Dieses wunschgemäße Phantasieobjekt deutet im Zusammenhang mit dem der Lanvâl-Sage eigenen Gebot der Geheimhaltung sowie der Wertung des Weibes als bloßes Sexualorgan auf den autoerotischen Befriedigungsakt hin. Diese Auffassung hat zuerst R. Wagner für die Lanvâl-Sage geltend gemacht (Zentralbl. f. Psa., I. Jhg., H. 10/11). In Brentanos Märchen von dem »Myrthenfräulein« genießt der Prinz mit der unsichtbaren aber nicht unfühlbaren Fee, die bei Tag in einem Baum wohnt, bei Nacht die derbsten sinnlichen Freuden.

[4] Die Lais de Marie de France. Übers. v. W. Hertz, Stuttgart 1862. Vgl. auch A. Kolls, Zur Lanvâl-Sage (Diss., Kiel 1886).

Orpheusmotiv aufschlußreiches Gegenstück in der Sage, die von Karl dem Großen berichtet, er habe seine Geliebte Fastrada auch nach ihrem Tode noch in Liebe begehrt und nicht gestatten wollen, daß sie beerdigt werde. Man konnte sich diese Leidenschaft Karls nur so erklären, daß das Weib ihn durch irgendeinen geheimnisvollen Zauber an sich fessle, und die Sage berichtet, daß dieser Zauber gewichen sei, als der Bischof der Leiche einen unter der Zunge verborgenen Ring weggenommen und in den See geworfen hatte. So lange sie ihn besaß, blieb die Leiche frisch und unverwest und gewann jedesmal neues Leben, so oft der sinnlich erregte Mann ihr in Liebe nahte. In diesem Sinne möchten wir auch das Orpheus-Motiv, das Zurückholen der verstorbenen Gattin, deren Verlust der Mann nicht verschmerzen kann, als mythischen (symbolischen) Ausdruck seines ungeschwächt fortdauernden sexuellen Verlangens nach ihrem unverhüllten Anblick und ihrer Umarmung auffassen. Mit ihrem Unsichtbarwerden (Verschwinden in die Unterwelt) würde dann der Mann für seine unzeitige Geschlechtslust gestraft, die hier der toten Gattin (in der Wiedergeburtsbedeutung = der Mutter) gilt wie in den früher erwähnten Überlieferungen der sonst irgendwie sexualunfähigen. In der Izanagi-Mythe sieht ja der Mann, der seiner Gattin in die Unterwelt folgt, als er gegen das Verbot, also zur Unzeit, auf sie blickt, mit Abscheu, daß sich auf ihr angesammelte Larven bewegen, geradeso wie Karls Geliebte ihm plötzlich verwest erscheint, als der sexuelle Zauber gewichen ist. Es erscheint hier das Todesmotiv, das den Mann für seine unzeitige Begierde straft, nur als ein anderer Ausdruck der Tierverwandlung und in diesem Sinne wäre auch die Doublierung in den Sagen aufzufassen, die nach dem ersten Vergehen des Mannes und dem Verschwinden der Frau ihre Wiederfindung (in der Unterwelt?) einführen, dann aber nicht selten den endgiltigen Verlust durch einen befriedigenderen Ausgang ersetzen[1]. Ein solches verdoppeltes Vergehen und Wiedergewinnen der Frau, wie es dem Orpheus-Motiv entspricht, fanden wir in der Melusinen-Sage wie in der Urvaçî-Mythe und auch in der Psychefabel hat sich ein versprengtes Bruchstück des Orpheusverbots in der Strafaufgabe der Psyche erhalten, die der erzürnten Venus eine Büchse voll von der Schönheit der Proserpina aus der Unterwelt holen muß[2]. Aber auch dieser (doublierten)

[1] Nach diesem Schema ist auch die Sage von Partenopeus gebaut, dem sich Melior in ihrem Schlosse nächtlich hingibt, unter der Bedingung, daß er sie nicht sehen dürfe, bis sie ihn offen vor ihren Baronen zum Gatten nehmen werde. Mißtrauisch gemacht, übertritt er das Verbot, wodurch sie ihre Zauberkraft verliert und ihn verstößt (Trennung). Schließlich gelingt es ihm doch, ihre Gunst wieder zu erlangen. (Zur Stoffgeschichte vgl. man E. Kölbling, Über die versch. Gestaltungen der P. Sage, Germ. Stud. II, *55* ff., Wien *1875* und Beitr. z. vgl. Gesch. d. rom. Poesie u. Prosa im M. A., Breslau 1876, p. 80 ff., sowie Spezialunters.)

[2] Über den Anteil des Unterwelt-Motivs an der Psyche-Fabel, der hier nicht weiter verfolgt werden kann, findet sich einiges bei A. Zinzow: »Psyche und Eros« (Halle 1881). Die psychologische Aufklärung verdanken wir Freud (»Das Motiv der Kästchenwahl«. Imago, II., H. 3.)

Erprobung ihrer Neugierde ⟨Schaulust⟩ hält sie nicht stand und wäre von dem der geöffneten Büchse entströmenden Schlaf **tödlich** betäubt ⟨in der Unterwelt zurückgehalten⟩ worden, wenn nicht Amor, von seiner Liebe zu ihr getrieben, ihr zur Hilfe geeilt wäre.

In den beiden letztgenannten Sagen vom Staufenberger und von Lanvâl sahen wir deutlicher als in der Urvaçî-Fabel, daß das Verschwinden ⟨Sterben⟩ der Geliebten, als Strafe für den Verbotsbruch, ihrer sonstigen Fähigkeit entspricht, sich den Blicken des Partners unsichtbar zu machen, respektive nur auf seinen Wunsch zu erscheinen ⟨sichtbar zu werden⟩. Der deutlichen Ausprägung dieser Motivbeziehung steht jedoch in beiden Sagen eine modifizierte Form des Verbotsmotivs gegenüber, das sich nicht auf den Anblick der nackten Frau bezieht, sondern in der Staufenberger-Sage auf die Heirat und in der Lanvâl-Sage auf den Verrat des geheimen Liebesbundes. Es erklärt sich dies daraus, daß das Motiv der unsichtbaren Geliebten hier im Sinne der autoerotischen Phantasiebefriedigung verwendet ist, die natürlich eine Heirat oder den Verrat dieser geheimen Lustquelle verbieten muß. Dennoch ragt in beide Sagen ein Rest des Nacktheitsmotivs hinein, das sich in verwandten Überlieferungen voll erhalten hat. Dem Staufenberger erscheint bei der verbotenen Hochzeit plötzlich ein wunderschönes **nacktes** Bein bis ans Knie aus der Decke des Saales hervortretend; er erkennt es und zugleich sein bevorstehendes Ende. Bringt hier das nackte Bein dem durch das ideale Phantasieobjekt verwöhnten Ritter seine Unfähigkeit zur Ehe in deutlicher Symbolisierung vor Augen[1], so erscheint in der Lanvâl-Sage nicht nur die die Phantasie des Ritters reizende Entblößung des weiblichen Körpers in wollüstigen Farben gemalt, sondern es offenbart sich im Schluß der Sage deutlich der Zusammenhang des Unsichtbarkeitsmotivs mit dem der Nacktheit.

Ritter Lanvâl wird im Walde von zwei Botinnen aufgesucht und zu der schönen Fee geführt, die in Liebe zu ihm entbrannt ist:

»Darauf die holde Jungfrau liegt
Allein vom leichten Hemd umschmiegt,
So ruht **ihr Leib nur halb bedeckt**
In ihres Mantels Pracht versteckt.
Hervor aus Purpur und Hermin
Enthüllt die volle Hüfte schien,
Und bloß war Antlitz, Hals und Brust,
Die war so zart wie Weißdornblust.«

Einst sieht jedoch die Königin Lanvâl und bietet ihm ihre Liebe an. Er weist sie zurück, die Erzürnte wirft ihm Knabenliebe vor und verdächtigt ihn beim König. Da verrät Lanvâl gegen das Gebot seine heimliche Liebe und das Gericht entscheidet, daß er zum Beweis die ge-

[1] **Kohler** führt ⟨Melusinen-Sage, p. 11⟩ eine verwandte Sage an, wo das Weib **zur Schlange** wird ⟨Tierverwandlung⟩ und nicht ihr Fuß, sondern der **Schlangenschweif** an der Decke erscheint.

rühmte Geliebte zur Stelle schaffen solle, sie erscheint aber nicht mehr auf seinen Wunsch und schon soll er verurteilt werden, als zwei Damen von solcher Schönheit auftreten, daß alle glauben, eine von ihnen müsse die Fee sein. Lanvâl weiß, daß es nur ihre Dienerinnen sind, ebenso geht es mit zwei anderen Damen. Endlich kommt sie selbst, den Geliebten zu retten:

»Ein Hemde trug das schöne Weib,
Durch seine Falten schien ihr Leib,
Gewoben war's von feinen Stoffen,
An beiden Seiten war es offen.
Die Glieder glänzten zart und blank,
Die Brust war voll, die Hüfte schlank,
Ihr weißer Nacken überschimmert
Den Schnee . . . .«
»Sie stieg vom Roß vor Artus Throne,
Den Mantel ließ sie niederwehn
Und allen sichtbar blieb sie stehn.«

Hier bedeutet also die Sichtbarkeit der Frau direkt ihren nackten Anblick, der durch Ablegen eines geheimnisvollen Kleidungsstückes (Mantel, Hemd) bewirkt wird, ebenso wie die Schwanenjungfrauen nach Ablegen ihres Zauberkleides in ihrer wahren menschlichen Nacktheit erscheinen und mit dem Anlegen desselben dem Manne entschwinden (unsichtbar werden), oder wie Urvaçî sich durch Anlegen ihres Schleiers den Blicken des Purûravas entzieht. Den Raub des Schwanenhemdes durch den Mann, ein Symbol der Überwältigung des Weibes, faßt auch Wundt als Umschreibung des nackten und bekleideten Körpers auf.[1]

Wir erkannten bisher das Motiv der Unsichtbarkeit des Weibes, als dem Objekt der männlichen Schaulust, einerseits als Projektion der Sexualbegierde des Mannes, dem das Liebesobjekt nur erscheinen soll, wenn er es wünscht, anderseits als Bestrafung seiner unzeitigen Neigungen durch Verschwinden (Unsichtbarwerden) der Frau. Die folgenden Überlieferungen bieten den Übergang zu der positiven und psychologisch ursprünglicheren Verwertung des Unsichtbarkeitsmotivs im Dienste der männlichen Schaulust selbst. Der Mann ist hier im Besitze eines dem weiblichen Schleier, Hemd oder

[1] In der verwandten Sage von Graelent, die Köhler in seinen Anmerkungen zu den Lais der Marie de France anführt, findet der Held seine ideale Geliebte in einer Quelle badend (nackt) und sie verspricht ihm, jederzeit so lange zu erscheinen, als er ihre Liebe nicht verrate oder sich ihrer rühme. Einst läßt aber der König seine Gemahlin ohne Mantel (nackt) den versammelten Baronen vorführen, um ihre unübertroffene Schönheit rühmen zu hören. Alles ist des Lobes voll, nur Graelent vergißt sich und stellt seine Geliebte höher. Sie entzieht sich nun dauernd seinem Anblick und erscheint erst im letzten Moment, um seine Worte zu bewahrheiten.

Ähnlich verläuft auch die hieher gehörige italienische Volksdichtung von Liombruno (Jahrb. f. rom. und engl. Lit., VII., 147 ff.), der die geheimnisvolle Geliebte gegen ihr Gebot durch einen Zauberring zu seinen Eltern herbeiwünscht, i. e. sie sichtbar macht (vgl. dazu das im Folgenden angeführte Märchen).

Mantel entsprechenden Zaubermittels (Kappe, Ring, Gewand)[1], mit dessen Hilfe er sich unsichtbar machen und alles, wonach ihn gelüstet, schauen kann, wie er es einst als Kind so heiß gewünscht hatte. Als Übergang von den früher behandelten Sagengruppen zu dieser Motivgestaltung empfiehlt sich die Sage, welche die Ehe Friedrichs von Schwaben mit Angelburg erzählt:

Friedrich von Schwaben verliert die mit übernatürlichen Gaben ausgestattete Geliebte dadurch, daß er gegen ihr Gebot Licht in das Gemach bringt. Unter dem Namen Wieland[2] zieht er dann aus, sie zu suchen und findet an einem See drei Tauben, die sich in Mädchen verwandeln und baden. Mit Hilfe einer unsichtbar machenden Wurzel gelingt es ihm, ihnen die Gewänder zu rauben, die er nur unter der Bedingung herausgibt, daß eines der Mädchen, eben seine geliebte Angelburg, sein eigen werde. (W. Grimm, Die deutsche Heldensage, 2. Ausg., Berlin 1867, p. 279.)

Wenn wir auch hier die naheliegende Umgestaltung vornehmen und das Motiv vom Raub des Zaubergewandes voranstellen, so daß die Sage konsequent mit dem Verschwinden der Geliebten endet, so ergibt sich eine überraschende Übereinstimmung mit der Urvaçî-Fabel, die insbesondere das auch bei Amor und Psyche zentrale Motiv des verbotenen »Lichtentzündens« betrifft. Hier gilt jedoch das Verbot dem Manne, der seine Geliebte offenbar nicht nackt sehen darf, was er aber dann doch mit Hilfe seines unsichtbar machenden Zaubermittels durchzusetzen und dann das Weib durch Raub ihrer Kleider an sich zu fesseln vermag. Auch im Märchen findet sich dieses Motiv der unsichtbaren Befriedigung der Schaulust, wenn

[1] Eine besondere, hier nicht weiter zu verfolgende Rolle spielt nach uraltem Volksglauben die Schwalbe, der nach Gruppe (p. 1297) schon die Alten zauberhafte Wirkung auf die Augen zuschrieben, was zunächst damit zusammenhängt, daß nach einer Sage der weißen Schwalbe mit Hilfe eines Krautes die Augen wieder wachsen. Das Haupt einer auf solche Weise wieder sehend gewordenen Schwalbe sollte gegen Augenleiden helfen, wozu in auffälligem Gegensatz der Glaube steht, daß Schwalbenkot blind mache. Dem Tobias (2,11) schickt Gott Blindheit durch eine Schwalbe (vgl. auch Ch. Felix Weises Komödie von Tobias und der Schwalbe; dazu die literarhistorische Abhandlung von A. Wick, Tobias in d. dramat. Lit., Diss., Heidelberg 1899). Endlich gehört hieher besonders die Vorstellung vom unsichtbar machenden Schwalbennest, die in Grimelshausens Roman: Das wunderliche Vogelnest (1672) Verwendung gefunden hat, das die Eigenschaft besitzt, unsichtbar zu machen, so daß man die Menschen beobachten kann, ohne selbst gesehen zu werden. Ähnliches in Rosts Schäfergedicht: Das Zeisignest. Einen verwandten Aberglauben aus Frankreich berichtet Köhler (Schr. I., 114): »On croit qu'il existe un oiseau nommé houppe, qui pond dans sons nid une pierre aux couleurs brillantes. Si on pouvait trouver cette pierre, on serait invisible en la portant sur ces vêtements (vgl. auch Wuttke, Der deutsche Volksaberglauben der Gegenwart, p. 298 f.). Das alte Motiv vom unsichtbar machenden Stein findet sich unter anderen auch in den englischen Pickelheringstücken des siebzehnten Jahrhunderts. In ganz naiver Weise ist der Unsichtbarkeitswunsch in Traumform realisiert in Hans Müllers Novelle »Cassians Abenteuer«.

[2] »Man erkennt sogleich die Sage von Wieland (dem Schmied) und dessen zwei Brüdern, welche drei Schwanenjungfrauen überraschen, die am Strande ihr Gewand abgelegt haben« (Grimm l. c.).

auch nicht mehr so rein und vollständig ausgeprägt, da ja die Märchen überhaupt sekundäre, vielfach überarbeitete und kompilierte Gebilde sind. Ziemlich deutlich, wenn auch nicht als Kern der Erzählung, erscheint es im Märchen: Der König vom goldenen Berg (Grimm, Nr. 92), dessen ersten Teil, die typische Aussetzungsgeschichte, wir hier übergehen.

Der ausgesetzte Knabe erlöst im zweiten — scheinbar selbständigen — Teil eine zur Schlange verwünschte Jungfrau durch Bestehen schwieriger Proben, heiratet sie und wird König vom goldenen Berge. Nun beginnt die der Liombruno-Erzählung verwandte Fabel. Nach achtjähriger, glücklicher, mit einem schönen Knaben gesegneter Ehe sehnt sich der König nach seinem Vater und wünscht ihn zu besuchen. Die Königin wollte ihn anfangs nicht fortlassen, da sie Unglück ahnte, willigte aber endlich doch in seine Bitten. »Beim Abschied gab sie ihm noch einen Wunschring und sprach: nimm diesen Ring und steck ihn an deinen Finger, so wirst du alsbald dahin versetzt, wo du dich hinwünschest, nur mußt du mir versprechen, daß du ihn nicht gebrauchst, mich von hier weg zu deinem Vater zu wünschen. Er versprach ihr das, steckte den Ring an seinen Finger und wünschte sich heim vor die Stadt, wo sein Vater lebte.« Die Eltern wollen ihn erst nicht als ihren Sohn anerkennen — ein Motiv, das noch dem Aussetzungsmythus[1] angehört — dann ihm nicht glauben, daß er König vom goldenen Berge geworden sei. Da dreht er im Zorne, ohne an sein Versprechen zu denken, den Ring herum und wünscht seine Gemahlin samt ihrem Kinde zu sich. In dem Augenblick waren sie auch da, aber die Königin weinte und klagte, er hätte sie durch seinen Wortbruch unglücklich gemacht. In einem unbewachten Augenblick, während der Mann schläft, zieht sie ihm den Ring vom Finger und wünscht sich wieder in ihr Königreich zurück. Als der Mann erwacht und seine Frau nicht mehr findet, beschließt er, sie in ihrem Königreich zu suchen, obwohl er den Weg dahin nicht kennt.

Bis hieher scheint das Märchen in die typische Lorinnen-Sage verwoben, die von der seltsamen Gewinnung und dem geheimnisvollen Verschwinden der Frau bei Übertretung des Verbotes erzählt. Nur ist statt des »Schwanenkleides«, dessen Besitz dem Manne Macht über die Lorin verleiht und mit dessen Wiedererlangung sie verschwindet, der Zauberring eingeführt. Nicht zufällig scheint aber damit eine andere, ebenfalls in sich abgeschlossene Erzählung verbunden, die in dem Motiv der Erbschaftsteilung das unsichtbar machende Gewand in das Märchen verflicht.

Auf der Suche nach Gattin und Königreich trifft der Mann nämlich auf drei Riesen, die untereinander stritten, weil sie nicht wußten, wie sie ihres Vaters Erbe teilen sollten, das aus einem wunderbaren Degen, einem zauberhaften Mantel und einem Paar seltsamer Stiefel bestand. Der Degen gehorchte dem Befehl: Köpf alle runter, nur meinen nicht, der Mantel machte seinen Träger unsichtbar und mit den Stiefeln an den Beinen konnte man sich an jeden beliebigen Ort wünschen. Sie rufen ihn zum Schiedsrichter an und unter dem Vorgeben, den Wert der Dinge erst erproben zu müssen, bringt er sie darum, indem er sich vermittels

[1] Vgl. Rank, Der Mythus von der Geburt des Helden, 1909.

der Zauberstiefel zu seiner Frau wünscht. Er kommt im Schlosse gerade an, als sie Hochzeit feiert, gelangt mit Hilfe seines Mantels ungesehen in den Festsaal, wo er der Königin die Speisen vom Teller nimmt und sie dadurch beschämt. Dann gibt er sich ihr zu erkennen, räumt mit Hilfe seines Wunderdegens die auf ihn eindringende Gesellschaft beiseite und ist wieder der König vom goldenen Berg.

Das Märchen ist, wie man sieht, aus einer Anzahl selbständiger und wie es scheint unabhängiger Motivgruppen kombiniert, deren Reduktion auf ihre einfache psychologische Wurzel hier zu weit ablenken würde (vgl. dazu Rank, Die Lohengrin-Sage, Anmkg. 22, p. 163). Doch zeigt schon ein wenig Vertrautheit mit der Märchenproduktion, daß beispielsweise die Zauberstiefel, mit denen man sich an jeden beliebigen Ort wünschen kann, nur eine Doublette des gleichwirkenden Wunschringes sind und daß eigentlich auch der Ring, ganz wie der Mantel, nichts anderes bewirkt, als seinen Träger je nach Bedarf sichtbar oder unsichtbar zu machen; die Frau macht er sichtbar, sobald der Mann gegen das Gebot nach ihr verlangt und den Mann macht er unsichtbar, wenn er die Frau bei der zweiten Hochzeit ungesehen belauschen will. Erwähnt sei auch, daß es in einer bei Grimm (III, 180) angeführten, etwas abweichenden Erzählung heißt, der Jüngling habe die verwunschene Königstochter aus ihrer Schlangengestalt erlöst und nach der dritten Probe steht eine nackte Jungfrau neben ihm, die ihn zum Manne nimmt. Hier sehen wir das ursprüngliche Motiv der Nacktheit, das dem Verbot und der Unsichtbarkeit zugrunde liegt, noch mit einem schwachen Rest seiner ehemaligen Bedeutung in die entstellte und rationalisierte Märchenform hineinragen und mit dem Motiv der Tierverwandlung (Schlange) verknüpft. Auch in der folgenden Erzählung: »Die Schwester der Feenkönigin«, welche Hagen in 1001 Nacht aus Jonathans Ergänzung derselben verdeutscht hat (Bd. X, Breslauer Übers., p. 269), findet sich neben dem unsichtbar machenden Zaubergewand auch eine Spur der Nacktheit im Bademotiv.

Asem, ein junger liebenswürdiger Färber zu Balsora, belauscht, nach mancherlei an Aladin erinnernden Wundergeschichten, die badenden Schönen in einem Gartenteiche, und von seinen Herrinnen, zwei Schwestern, belehrt, es seien Schwestern der Geisterkönigin und ihre Kraft sei an ihre Gewänder und Gürtel gebunden, bemächtigt er sich des Gewandes der schönsten, zwingt sie zu bleiben und gewinnt sie endlich auch so, daß sie seine Gattin wird und mit ihm nach Balsora heimkehrt. Beide haben schon zwei Kinder, als sie, während er verreist ist, im Bade die Bewunderung ihrer Schönheit erregt, von welcher auch Zobeide, die bekannte schöne Sultanin des Kalifen Harun Alraschid, sich überzeugt, und dadurch veranlaßt, daß die Mutter Asems, welche das Zaubergewand in Verwahrung hat, es hergibt, die Schwiegertochter noch schöner zu schmücken, worauf diese aber, mit ihren Kindern im Arme, sich in die Lüfte schwingt und heimfliegt. Asem folgt ihr, und nach vielen Abenteuern, darunter auch die Erbteilung der drei Wunderkleinode (namentlich die unsichtbar machende Kappe), welche er für sich be-

hält, gelangt Asem zu den fliegenden oder schwebenden Inseln, deren sämtlich weibliche Geister nur zuweilen von männlichen Geistern besucht werden und ihnen die männlichen Kinder zusenden (wie noch die Zaporoger Kosaken leben), und wo auf Bäumen Mädchen anstatt der Früchte wachsen (wie noch in Sachsen). Die Zauberkleinode und die Amme seiner Gattin, die ihn wahrhaft liebt und von ihrer Schwester, der Feenkönigin, deshalb hart gefangen und zum Tode verurteilt ist, helfen ihm sie befreien und glücklich heimführen. (Nach Hagen, Schwanen-Sage, p. 544.)

Auch in dieser anscheinend sehr entstellten Fassung dürfte wohl die Belauschung der badenden Schönen und ihre erste Gewinnung ursprünglich nur mit Hilfe des unsichtbar machenden Mantels möglich gewesen sein, wie es in der uns vorliegenden ausgeschmückten Fabel bei der zweiten (Wieder-)Gewinnung der Fall ist, die wir ja überhaupt als sekundäres Wunschgebilde auffassen mußten. Von besonderem Interesse ist die Ähnlichkeit dieser Märchenmotive mit einzelnen Partien der Nibelungen-Sage, auf die Grimm (III., 183) hingewiesen hat. Der unsichtbare Mantel entspricht der Tarnkappe des Nibelungenhorts, die Siegfried dazu verwendet, um seinem Blutsbruder Gunther die starke Brunhild zu erwerben. In der Brautnacht aber vermag sich die wehrhafte Maid ihres Gatten Gunther zu erwehren und bindet ihm Hände und Füße. Sigurd muß ihm versprechen, am nächsten Tag die Braut zu bändigen. In der Tarnkappe kommt er — ganz wie der erste Gatte des Märchens am Tage der Hochzeit mit dem zweiten Gatten (Gunther) — die nächste Nacht ins Brautgemach, ringt gewaltig mit Brunhild und bezwingt sie dem König. Einen Ring, den er ihr heimlich vom Finger abgezogen und den Gürtel, der ihr die übergewaltige Stärke zur Verteidigung ihres Magdtums verliehen, nimmt er zu sich. Dieser Ring (Nibelungenring) erinnert auffällig an den Wunschring des Märchens und auch die Teilung des Schatzes (Hortes) durch den Schiedsmann kennt das Nibelungenlied (88—96), wobei das herrliche Schwert Balmung den Wunderdegen vertritt.

In einzelnen dieser Überlieferungen bezieht sich das Verbot nicht auf den Anblick der nackten Frau, sondern darauf, daß der Mann sich ihrer Schönheit oder ihres Besitzes nicht rühmen dürfe. Hier ist es dann der von exhibitionistischen Gelüsten angestachelte Ehrgeiz des Mannes, mit seinem köstlichsten Besitz vor aller Welt zu prunken, wie der König in der Lanvâl- und Graelent-Sage, wo der Held mit dem Verlust der Frau (Verschwinden, Unsichtbarkeit) bestraft wird[1]. Dieses Motiv der männlichen exhibitionistischen Prahlsucht findet sich in deutlichster Verknüpfung mit dem Motiv der Nacktheit in der bekannten Erzählung von Gyges, die Herodot (I., 8—12) be-

[1] Das Rühmen der Schönheit, der körperlichen Reize oder der Willfährigkeit der Frau wird im Sinne ihrer körperlichen Entblößung vor unberufenen Augen aufgefaßt und dementsprechend in manchen Sagen auch mit Blindheit gestraft. So ist Anchises nach einer Version (Gruppe, 690) einäugig infolge eines Blitzstrahles, der ihn getroffen, weil er sich der Liebe der Göttin Aphrodite gerühmt hatte.

richtet und die Hebbel[1] in seiner Tragödie »Gyges und sein Ring« psychologisch vertieft hat. Bei Herodot ist jedoch von dem Ring noch nicht die Rede, sondern alles ist rein menschlich aufgefaßt:

»Dieser Kandaules nun war sehr verliebt in seine Frau und in seiner Liebe meinte er, er hätte bei weitem die schönste Frau von der Welt (vgl. den König in der Lanvâl- und Graelent-Sage). Also meinte er, und nun war unter den Lanzenträgern ein gewisser Gyges, Daskylos Sohn, der bei ihm in großen Gnaden stand. Diesem Gyges vertraute Kandaules die wichtigsten Dinge und so auch seiner Frau Schönheit, die er ihm über die Maßen pries. Nicht lange nachher, denn es sollte nun einmal dem Kandaules übel ergehen, sprach er also zu Gyges: »Gyges, ich sehe schon, du glaubst mir doch nicht, was ich dir von meiner Frau Schönheit sage, weil die Ohren der Leute ungläubiger sind, als ihre Augen; mache aber, das du sie nackt siehst.« Gyges aber schrie laut auf und sprach: »Herr, was sprichst du da für ein unziemliches Wort, daß ich meine Herrin soll nackt sehen? Mit dem Kleide zieht das Weib auch die Scham aus. Schon seit alter Zeit haben die Menschen aufgefunden, was sich schickt, daraus man lernen soll. Und eins davon ist, daß ein jeglicher beschaue, was sein ist. Ich glaube es ja recht gern, daß sie die schönste aller Frauen ist, und bitte dich, daß du nichts Ungebührliches von mir verlangst.« Also sprach er und lehnte es ab, aus Furcht, es möchte ihm ein Unglück daraus erwachsen. Kandaules aber antwortete und sprach: »Fasse Mut, Gyges, und fürchte dich nicht, weder vor mir, als wollte ich dich durch diese Rede in Versuchung führen, noch vor meiner Frau, daß dir ein Leid von ihr widerfahre. Denn ich will es schon gleich so einrichten, daß sie gar nicht merkt, daß du sie gesehen. Ich will dich nämlich in dem Gemach, in welchem sie schläft, hinter die offene Türe stellen. Gleich nach mir wird auch meine Frau kommen und zu Bett gehen. Und dicht neben dem Eingang steht ein Sessel, darauf wird sie ihre Kleider legen, eines nach dem anderen, so wie sie sich auszieht, und da kannst du sie dir mit aller Bequemlichkeit ansehen. Wenn sie aber von dem Sessel nach dem Bett zu geht und dir also den Rücken zuwendet, dann mußt du machen, daß du aus der Türe kommst, ohne daß sie dich bemerkt.«

---

[1] Der Dichter hat Theophile Gautiers Novelle: Le Roi Candaul nicht gekannt (vgl. Reuschel, Stud. z. vgl. Lit. Gesch., I., 43 ff.), ebensowenig die entsprechenden Gedichte von Lafontaine und Hans Sachs.

Daß Hebbel selbst ursprünglich ein Lauscher gewesen sein mag, verrät uns eine fast zwei Jahrzehnte vor dem »Gyges« niedergeschriebene Stelle seines Tagebuches (20. Januar 1839): »Ich pflege (heute abend bemerke ichs zum erstenmal) immer unbewußterweise zu husten oder mich zu räuspern, wenn ich mich irgendwo befinde, wo meine Mithausbewohner mich nicht vermuten.« Dieses Verhalten legt er dann (1856) der belauschten Rhodope in den Mund:

»So hattest du gelauscht? Das glaub' ich nicht.
Wenn ich wo bin, wo man mich nicht erwartet,
So mach' ich ein Geräusch damit man's merkt,
Und ja nicht spricht, was ich nicht hören soll.«

Auf exhibitionistische Schaugelüste Hebbels weist auch seine Behandlung der Fabel von Aktäon, der bekanntlich Diana im Bade überrascht. An einer Stelle des Fragmentes heißt es:

Die Jungfrau ließ den letzten Schleier fallen
Und leuchtend treten ihre weißen Glieder
Hervor aus den verhüllenden Gewanden.

Da er nun gar nicht ausweichen konnte, war er bereit. Als aber Kandaules glaubte, es wäre Zeit zum Schlafengehen, führte er den Gyges in das Gemach und bald darauf war auch die Frau da. Und Gyges sah sie recht an, als sie hereinkam und ihre Kleider ablegte. Und als die Frau ihm den Rücken zuwandte und nach dem Bett zu ging, schlich er sich hinaus und davon. Und die Frau sah ihn hinausgehen. Sie merkte aber, daß ihr Mann dies angestiftet, und schrie nicht auf, denn sie schämte sich, und tat auch gar nicht, als ob sie es gemerkt (wie Melusine), nahm sich aber vor, Rache darum an Kandaules zu nehmen. Denn bei den Lydern, und fast bei allen anderen Barbaren, schämt selbst ein Mann sich sehr, wenn man ihn nackt sieht.

Damals also war sie ganz ruhig und ließ sich nichts merken. Aber sobald es Tag ward, hielt sie die Diener bereit, die ihr am ergebensten waren, und ließ den Gyges rufen. Er dachte, sie wüßte nichts von der Geschichte, und kam sogleich. Denn auch vordem war er gewohnt zu kommen, wenn ihn die Frau rufen ließ. Und als Gyges erschienen, sprach die Königin also: »Hier sind zwei Wege, Gyges, und ich lasse dir deine Wahl, welchen du gehen willst. Entweder tötest du den Kandaules und nimmst mich samt dem Königreich der Lyder oder du bist hier gleich auf der Stelle des Todes, damit du nicht dem Kandaules in allem zu Willen bist und in Zukunft siehst, was du nicht sehen sollst. Also entweder er muß sterben, der solches angegeben, oder du, der du mich nackt gesehen, und getan hast, was sich nicht ziemt.« Anfangs war Gyges ganz außer sich vor Verwunderung über diese Worte, dann aber bat er flehentlich, sie möchte ihn doch nicht zwingen, eine solche Wahl zu treffen. Allein es half nicht, und da er sah, daß es wirklich durchaus nicht anders ging, er mußte entweder seinen Herrn umbringen oder selber durch anderer Hand sterben, wollte er lieber doch selbst sein Leben behalten. Und er fragte und sprach: »Weil du mich denn zwingst, meinen Herrn umzubringen, so ungern ich es tue, wohlan, so laß hören, auf welche Art wir Hand an ihn legen.« Sie aber antwortete und sprach: »Von demselben Ort her soll der Anfall kommen, von wo er mich nackt hat sehen lassen, und wenn er schläft, sollst du Hand an ihn legen.« Als sie nun den Anschlag wohl vorbereitet, und die Nacht heran kam — denn Gyges kam nicht los und er hatte keinen anderen Ausweg, entweder er oder Kandaules mußte sterben — folgte er der Frau in das Gemach. Und sie gab ihm einen Dolch und verbarg ihn hinter dieselbe Tür, und als Kandaules eingeschlafen war, schlich Gyges hervor, tötete ihn und nahm seine Frau samt dem Königreich. (Dasselbe erzählt auch Archilochos von Paros, der zu derselben Zeit lebte, in einem dreigemessenen Jambus.)« (Übersetzt von Fr. Lange, Reclam, Nr. 2201—2203.)

Die Fabel von dem unsichtbar machenden Ring[1], mit dessen Hilfe Gyges die Königin nackt sah, findet sich zuerst bei Plato (de republ. 2), dann Cicero (de offic. III.) und berichtet, wie Gyges, ein Hirte, einst eine Öffnung in der Erde, darin ein ehernes

[1] Ein ähnlich geheimnisvoller Ring, der seinem Besitzer zwar nicht direkt den Anblick der unverhüllten Weiblichkeit verschafft, aber die bei weitem unverschämtere Wirkung hat, das Kleinod, le bijou, jeder Frau, auf die sein Stein hingewendet wird, zu einem unerwünschten Bekenntnis aller seiner Erlebnisse zu veranlassen, ist das Agens in Diderots frechem Roman: Les bijoux indiscrets (1748).

Pferd mit einer Türe an der Seite, in diesem einen Leichnam und an dessen Finger einen Ring fand, der, einwärts gedreht, unsichtbar machte. An verfolgenden Räubern erprobt er zuerst die geheimnisvolle Kraft des Ringes, mit dessen Hilfe er dann den Weg zum Herzen und zum Schlafgemach der Königin fand und nach Ermordung des Königs deren Gemahl und König wurde. Zeigt diese fabelhafte Einkleidung der typischen Knabenphantasie, sich den Anblick der seit der Kindheit verbotenen weiblichen Nacktheit und ehelichen Intimitäten durch die Unsichtbarkeit der eigenen Person zu verschaffen, folgerichtig den Besitzer des Ringes selbst als aktiv handelnde Person, die nicht erst vom König zu dem Vergehen genötigt und von der beleidigten Königin zur Ermordung des Gatten gezwungen werden muß, so macht sie uns damit darauf aufmerksam, daß in der Herodotschen Version, die doch den Ring nicht kennt, eine in gewisser Hinsicht entstellte Fassung vorliegt. Insbesondere erweckt der mehrfach und nachdrücklich betonte Umstand, daß Gyges sich so sehr geweigert hätte, seinen König zu töten und es nur tat, weil sein eigenes Leben sonst verfallen wäre, den Verdacht, daß ein königstreuer Erzähler, dem die offenkundige Ermordung nicht behagte, durch übertriebene Reaktion auf eine ursprünglichere Fassung zur Umgestaltung der ganzen Fabel im Sinne der doppelten Anstiftung des Helden kam. Wissen wir doch aus den Blendungsmythen, daß das Urbild der verbotenen Nacktheit in der Regel die Mutter ist, die dem Kind als die schönste und begehrenswerteste Frau gilt (»in seiner Liebe meinte er, er hätte bei weitem die schönste Frau von der Welt«) und daß der um ihren Besitz beneidete Vater gewöhnlich in der Gestalt eines mächtigen Königs symbolisiert wird; und so scheint eine ursprüngliche Gestaltung der Sage durchzublicken, wonach der Sohn die Phantasie bildet, daß er vermittels eines unsichtbar machenden Zaubers den ehelichen Intimitäten der Eltern beiwohnt und dabei von der Schönheit seiner Mutter so entzückt wird, daß er den Vater zu beseitigen und von der Mutter Besitz zu ergreifen sucht. Der im Sinne des Ödipus-Motivs erfolgreiche Totschlag des königlichen Vaters, der hier im ehelichen Schlafgemach erfolgt, sowie die Heirat der verwitweten Königin und Besitzergreifung der königlichen väterlichen Macht erscheinen jedoch hier in der Form der Rechtfertigung dieser verpönten Kinderwünsche, indem der König den sonst verbotenen Anblick seiner nackten Frau direkt befiehlt und diese wieder den Totschlag des geliebten Gatten erzwingt. In der fabelhaften Einkleidung jedoch ersetzt der unsichtbar machende Ring diese das Schuldgefühl entlastenden Anstiftungen der historischen Sage, indem der König und die Königin durch das Zaubermittel betrogen und so die Wunschphantasie des Helden aktiv durchgesetzt wird[1].

[1] Auf den inzestuösen Einschlag in der verwandten Lanvâlsage hat bereits R. Wagner (l. c.) hingewiesen und auch in der Graelentsage befiehlt der König dem Helden, die Schönheit der Königin rückhaltlos anzuerkennen.

Das Motiv des Zauberringes, der bald die Sichtbarkeit einer geliebten Person durch plötzlichen Ortswechsel, bald die eigene Unsichtbarkeit zum Zwecke der Befriedigung der Schaulust bewirkt, findet ein psychologisches Gegenstück (Verdrängungsausdruck) in dem Zauberring, der das Versteck eines unsichtbaren Menschen verrät und ihn so der Strafe überantwortet. Die Kette der mannigfaltigen Motivgestaltungen schließt sich damit, indem das Motiv des verderblichen Ringes häufig mit dem der strafweisen Blendung verknüpft erscheint, von dem dieser Teil unserer Betrachtungen ausgegangen war.

Als Typus dieser Sagengruppe gilt die bekannte Fabel von Polyphem, wie sie uns Homer überliefert (Od., IX., 216—565). Es wird darin erzählt, wie der erfindungsreiche Odysseus mit zwölf Gefährten auf der Kyklopeninsel in der Höhle des einäugigen Riesen Polyphemos gefangen wird, wie er, um sich und seine Gefährten zu retten, den Menschenfresser mit einem glühenden Pfahl blendet und dann am Bauch der Schafe festgebunden den Ausgang der Höhle passiert, der von dem wütenden Ungeheuer bewacht wird.[1] Da der kluge Held vorher die List gebraucht hatte, sich »Niemand« zu nennen, gelingt es Polyphemos auch nicht, seine Genossen zur Hilfe herbeizurufen, denn auf ihre Frage, was ihm widerfahren sei, antwortete er, »Niemand« habe ihm Gewalt angetan. So entkommt Odysseus mit seinen Gefährten auf das Schiff; als er sich schon weit genug vom Strande entfernt und in Sicherheit glaubt, höhnt er den Geblendeten, doch der Klang der Stimme verrät dem Riesen den Standort des Schiffes. Er wirft einen mächtigen Felsblock, der knapp hinter dem Schiffe ins Meer fällt und so ungeheure Wogen wirft, daß das Schiff wieder an den Strand geschleudert wird und so fast wieder in die Gewalt des Feindes gelangt. Es gelingt ihnen, neuerdings abzustoßen und als sie nun doppelt so weit von der Insel entfernt sind, kann sich Odysseus trotz der Abmahnungen seiner Gefährten wieder nicht enthalten, den Kyklopen nochmals zu höhnen; dieser schleudert einen noch größeren Felsblock, der aber diesseits des Schiffes niederfällt und so das Fahrzeug von der verderblichen Küste abtreibt.

Trotz des hohen Alters dieser homerischen Erzählung müssen wir doch auf Grund der Ergebnisse der vergleichenden Sagenkunde anerkennen, daß sie keineswegs den vollständigen und ursprünglichen Mythus enthält, sondern bei ihrer Verflechtung in die Abenteuer der Odyssee manche Modifikation und Verstümmelung erfahren hat. W. Grimm hat in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften (1857, phil.-hist. Kl., p. 1—30) die Parallelen der Polyphemsage zusammengestellt und hervorgehoben, daß in den

[1] Der Riese, der die kleinen Menschlein nicht aus der Höhle herauslassen, sondern verzehren will, entspricht dem Uranos, der seine Kinder in den Leib der Mutter Gäa zurückdrängt (oder wie Kronos verschlingt); seine Blendung entspricht vollauf der Kastration des Uranos durch seinen Sohn Kronos.

meisten neben den Motiven der Blendung, der Namensverheimlichung (Niemand oder Selb, Selbtan) und der Felltäuschung noch ein viertes in der Polyphem-Sage fehlendes Motiv bedeutsam hervortritt, das uns auch den Anschluß dieser Sagengruppe an unsere Untersuchung gestattet. Es spielt nämlich ein Zauberring eine große Rolle, den der Riese dem Helden gibt und der ihn zwingt, sich selbst zu verraten oder sich zur Rettung den Finger, von dem sich der Ring nicht mehr lösen läßt, abzubeißen oder abzuschneiden. Gewöhnlich geschieht es auf die Weise, daß der geblendete Riese dem Sieger einen zauberkräftigen Ring zum Andenken oder zur Belohnung seiner Tapferkeit überreicht; sobald der Held diesen angesteckt hat, verrät er durch einen Ruf den Aufenthalt seines Trägers, der, um sich zu retten, den Finger opfern muß. So in einer Erzählung aus dem Dolopathes (Grimm, l. c., Nr. 2), wo der Ring, von dem Augenblick, wo er angesteckt ist, unaufhörlich ruft: Hier bin ich, hier bin ich! und dem Träger nichts übrig bleibt, als sich den Finger mit den Zähnen abzubeißen. In einer anderen Erzählung »Conall Cra Bhuide«[1] ruft der Ring »Hier!« und verrät so dem Blinden den Aufenthalt der Person, die sich zur Rettung den Finger abschneiden muß. Ähnlich in einer rumänischen Sage aus Siebenbürgen (Ausland IXXX, 717), wo der jüngste von drei Brüdern den Riesen, der bereits die beiden Brüder aufgefressen hat, blendet und unter dem Schaf entkommt, dann aber den ihm zugeworfenen Ring ansteckt, der ruft: Hieher Blinder, hieher. Er wirft den abgeschlagenen Finger ins Wasser, der Riese folgt dem Ruf und ersäuft so[2]. Köhler (Gesam. Schr., I., 183) macht darauf aufmerksam, daß im Französischen (Dolopathos bei Krek, 698) und Deutschen nicht der Ring selbst ruft, sondern den Mann zu rufen zwingt. Dies macht es wahrscheinlich, daß auch in der ursprünglichen Polyphem-Sage Odysseus durch einen Zauber genötigt war zu rufen und so dem Riesen seinen Aufenthalt zu verraten. Bei Homer, der den Zauberring nicht erwähnt, erscheint denn auch sein Rufen ziemlich unmotiviert, ja die Wiederholung desselben trotz Abratens der Freunde und angesichts der bereits erlebten Gefahr direkt widersinnig, wenn wir nicht einen zauberhaften Zwang aus anderen Überlieferungen einsetzen. Eine viel jüngere siebenbürgische Fassung (Laistner, II., 134), die das Ringmotiv auch in der Odysseus-Sage kennt, stellt die Sache darum auch so dar: Sobald Odysseus den Ring angesteckt hat, fühlt er sich an die Stelle gebannt und ruft: Ach! so daß der Riese merkt, wo er steht und auf ihn zukommt. Odysseus aber schneidet sich den Finger ab und lockt damit den Riesen ins Wasser (vgl. auch Krek, 703). Das Motiv der Festbannung, zu dessen psychologischen Verständnis wir die Hemmungs-

[1] Campbell, Populair tales of the West Highlands, 1860, Nr. 5.

[2] Ein Seitenstück zum Polyphem-Mythos findet sich bei Wlislocki, Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier (1891), Nr. 45: Der Blinde und seine Kameraden.

empfindung des entblößten Träumers herangezogen haben, muß uns hier als Herstellung einer tiefen psychologischen Beziehung erscheinen; denn in der Nausikaa-Episode tritt ja Odysseus als Nackter auf — nur ist dort das Motiv der Hemmung auf die schamhafte Königstochter übertragen — und wie hier der Ring dem Geblendeten den Aufenthalt des Helden verrät, so verhüllt letzteren in der Phäakenstadt der Nebel der Athena allen Blicken[1]. Das Motiv der Festbannung findet sich übrigens in mehrfachen Varianten dieser Sagengruppe in verschiedener Form; in einer auch in Verbindung mit dem Motiv der Unsichtbarkeit, das anderseits wieder innig zur Blendung gehört. Der römische Occhiaro (Laistner, II., 133) wirft dem Geretteten einen Ring zu unter der Vorspiegelung, er könne sich damit unsichtbar machen; kaum hat der Fremde den Ring am Finger, so ruft der Riese sein: Halt fest! und jener muß sich den Finger abschneiden, um den Bann zu brechen, der ihn nicht von der Stelle läßt (Krek, p. 710)[2]. Wir merken hier, daß all diese Motive, so grundverschieden sie auch äußerlich sein mögen, doch psychologisch innig zusammengehören, wenn auch manchmal bei ihrer Verwendung rücksichtslos die verbindenden Fäden durchschnitten wurden. Entspricht doch der Zauberring, der dem Blinden den Aufenthalt des Feindes verrät, ihn gleichsam »sichtbar« macht, voll und ganz dem Wunschring des Märchens, mit dem man sich an jeden beliebigen Ort versetzen, also plötzlich sichtbar werden kann. Und wie ein letzter Ausläufer des Unsichtbarkeitsmotivs klingt es, wenn der Held sich »Niemand« nennt und der Geblendete auf die Frage nach seinem Gegner antworten muß: Niemand ist da, weil er ja doch blind und der Feind unsichtbar ist. Und wenn ihn der Ring dann wieder »sichtbar« macht und er, um neuerdings unsichtbar zu werden, sich den Finger, an dem der Ring steckt, abschneiden muß, so dürfen wir darin vielleicht, ebenso wie in der Blendung, eine Strafe (Talion) für die frevelhafte Benützung des Zauberringes sehen, der ja eigentlich dazu dient, mit Hilfe der eigenen Unsichtbarkeit der Schaulust zu fröhnen[3]. Ist nun auch von diesem vermutlichen Zusammenhang

[1] Eine Parallele dazu bieten die »Sagen der Juden« (l. c., p. 95): »Was war Adams Bekleidung? Eine Hornhaut bedeckte seinen Körper, und die Wolke des Herrn umhüllte ihn stets. Wie er aber von den Früchten des Baumes aß, ward ihm die Hornhaut abgezogen, und des Herrn Wolke wich von ihm, und er sah sich nackend und bloß. Da versteckte er sich vor dem Angesicht des Herrn.«

[2] In einer Pisaner Version (Laistner, II., 134) wird der Finger, sobald der verhängnisvolle Ring angesteckt ist, augenblicklich zu Stein und der Mann kann sich nicht vom Platze rühren (Comparetti, Novelline, p. 194, Nr. 44; Krek[2] 712). In einem serbischen (Grimm, l. c., Nr. 5) und in einem polnischen (Krek, Einl. in d. slaw. Lit.-Gesch., 2. Aufl., 1887, p. 687) Märchen ist es ein fesselnder Stab, an dem der Finger haften bleibt.

[3] Die Bedeutung der Polyphemblendung als Kastration (des Vaters) kann hier nicht verfolgt werden; es sei nur darauf hingewiesen, daß der Verlust des Fingers sich als entsprechende Talion erweist. Aber noch eine interessante Beziehung ergibt sich, wenn man vom Decknamen des Helden ausgeht. Dieser heißt

in der Polyphem-Sage selbst keine Spur[1], so zeigt doch eine Sage weit entfernten Ursprungs aber enger inhaltlicher Verwandtschaft, das Motiv der Nacktheit in der Vorgeschichte, was uns an die Motivzerreißung in der Melusinen-Sage gemahnt, wo auch das Motiv und sein Gegenstück (Verdrängungsausdruck) auf zwei Generationen verteilt erschien. In seiner Arbeit über Polyphem teilt Grimm (l. c.) eine verwandte Sage von den Oghuziern mit, die gleichfalls das Motiv der Blendung des einäugigen Riesen mit dem des verräterischen Ringes verbindet. Depé Ghöz, d. h. Scheitelauge, ist der Sohn eines halbgöttischen Wesens, den Schwanenjungfrauen der deutschen Mythe vergleichbar, das ein oghuzischer Hirte an einer Quelle, wie es scheint im Bade, überrascht und bewältigt hat. Die Erzeugung des Depé Ghöz bringt, wie die Jungfrau beim Wegfliegen verkündet, den Oghuziern Verderben. Er kommt unter seltsamen und widernatürlichen Umständen ins Leben. Von seiner Mutter hat er einen Ring, durch den kein Pfeil und Schwert ihm schaden kann und diesen Ring gibt er dann seinem Besieger, damit er ihm dessen Aufenthalt verrate, wie er einst wohl bei der Überraschung der nackten Nymphe einen ähnlichen Dienst zu leisten hatte.

* * *

Wir haben nun die verschiedenen Verdrängungsformen des Nacktheitsmotivs von der schamhaften und zugleich zeigelustigen Hemmungsempfindung des entblößten Träumers und ihrer Rationalisierung im Motiv der Fesselung über die kompensatorische Kleiderpracht und -fülle bis zur abstoßenden und doch wieder zur Entblößung veranlassenden körperlichen Entstellung verfolgt, die in den neurotischen Hautkrankheiten ihr pathologisches Gegenstück findet. Dieses Abwehrmotiv der Zeigelust fanden wir verknüpft mit einem Abwehrmotiv der ihr entsprechenden positiven Regung, der Schaulust, in ihrer neurotischen Strafform im Motiv der Blendung, das wir verfolgten, über die im Verschwinden des Liebesobjektes objektivierte Bestrafung bis zur positiven Befriedigung der Schaulust mittels der eigenen Unsichtbarkeit, die

»Niemand« oder »Selbst«. W. Schultz hat in einer sehr interessanten Arbeit (Memnon, IV., 1910) gezeigt, daß dieser Namenzweiheit die Verwechslung von οὔτις und αὐτός zugrunde liege und der Held in den Parallelmythen »Selbst« heiße, während der Geblendete der »Niemand« sei. Es würde zu weit führen, das ganze Material zu zitieren, aus dem sich ergibt, daß sowohl der »Niemand« wie auch der »Selbst« phallische Bedeutung haben (vgl. l. c., p. 51, 52. 62 Anmerkung). Der Ruf des Polyphemos würde also die erlittene Kastration als Selbstbestrafung bezeichnen (Selb tan). Schultz zitiert auch die ägyptische Überlieferung von Gott Re, der sich selbst begattete »und dann spie es aus« (Masturbation). Auch das indische Lingam (der Phallus) wird »Gott Selbst« genannt (Silberer, Jahrb., II., p. 587).

[1] Daß das homerische Epos die Polyphem-Sage mit dem Motiv der Nacktheit, der Festbannung der Nausikaa-Sage und mit der Demodokos-Episode verknüpft, ist immerhin auffällig genug.

ihre Bestrafung endlich wieder im Verrat des verborgenen Aufenthaltes findet und sich mit dem Motiv der Hemmung verknüpft zeigt, von dem wir ausgegangen waren.

Somit wären wir zu dem unserem Ausgangspunkt entsprechenden Pol gelangt mit der Erkenntnis, daß die Gestaltungen des Nacktheitsmotivs in Dichtung und Sage ihre Triebkraft der kindlichen Entblößungs- und Schaulust, allgemeiner gesagt, seiner Sexualneugierde verdanken und daß sich diese insbesondere auf den verbotenen Anblick der elterlichen Sexualfunktionen und -organe (vornehmlich der Mutter) beziehen. Dabei finden die Regungen, welche eine Befriedigung der verbotenen Gelüste anstreben, in gleicher Weise ihren Ausdruck wie die hemmenden, verdrängenden Strebungen des kulturell eingestellten Ich, wenn auch bald die eine, bald die andere Tendenz in dem Phantasieprodukt vorherrscht.

Die Befriedigungphantasie der Schaulust fanden wir objektiviert in dem unsichtbar machenden Wunschring, der anderseits in der Strafphantasie den Aufenthalt des verborgenen Lauschers verrät, dessen Augen in anderen Überlieferungen zur Strafe für den Anblick des Verbotenen geblendet werden. Diesem subjektiven Moment der Blendung entspricht die denselben Effekt bewirkende objektive Unsichtbarkeit, nicht der eigenen Person, wie in der Befriedigungsphantasie, sondern der angeblickten Person, die durch ihr Verschwinden dem Anblick des Lüsternen ebenso entzogen wird wie durch dessen eigene Blendung. So ist eigentlich das Motiv der Unsichtbarkeit das zentrale Thema für das Problem der Schaulust und ihrer Verdrängungsformen geworden, in dem alle Fäden dieser Motivgestaltungen zusammenlaufen, ähnlich wie alle Ausdrucksformen der verdrängten Zeigelust charakteristischerweise doch immer dem Motiv der Sichtbarkeit in irgendeiner Form dienen (Hemmung, Fesselung, Kleidung, Ausschlag), während sie doch gerade von den Gegenregungen gestaltet wurden. Wir finden jedoch darin keinen Widerspruch, sehen vielmehr gerade in dieser scheinbar widerspruchsvollen Motivgestaltung, die nicht nur innerhalb eines Motivs für entgegengesetzte seelische Regungen Platz hat, sondern auch diesen Reigen der Motivübergänge gestattet, den Ausdruck der psychoanalytisch erwiesenen Tatsache, daß im Verdrängten auch das zu Verdrängende sich immer wieder in irgendeiner Form durchzusetzen weiß, mit anderen Worten, daß die Verdrängung ein kontinuierlicher, niemals abgeschlossener und abzuschließender seelischer Prozeß ist, der je nach seinem Stand stets zu neuen Gestaltungen und Modifikationen der sublimierten Triebregungen in ihrem Befriedigungsstreben und kulturell gebotenen Hemmungszwang führt.

Versuchen wir am Schlusse unserer Ausführungen noch eine übersichtliche Zusammenfassung und schematische Gruppierung der mannigfachen Gestaltungen des Motivs der Nacktheit und seiner Verdrängungsformen unter den einheitlichen Gesichtspunkten der Schau- und Zeigelust, so ergibt sich etwa das folgende Schema:

I. Die Schaulust erscheint:

A. In der typischen Verdrängungsform (Talion) als Unfähigkeit zu sehen, und zwar:

1. subjektiv symbolisiert im neurotischen Abwehrausdruck der Blendung und
2. objektiviert in dem Motiv des Verschwindens der Geliebten (ihrer Unsichtbarkeit).

B. In der typischen Befriedigungsform als straflose Durchsetzung der Schaulust (Wiederkehr des Verdrängten) und zwar:

1. mittels der eigenen Unsichtbarkeit (subjektiv),
2. mittels der Fähigkeit, das Liebesobjekt jederzeit sichtbar zu machen.

II. Die Zeigelust erscheint:

A. In der typischen Verdrängungsform als Unfähigkeit sich entblößt zu zeigen, und zwar:

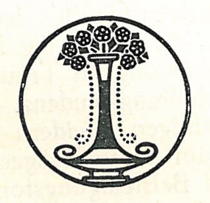
1. infolge des subjektiven Gefühls der Scham, das den Nackten zur Flucht nötigt, (während die Zeigelust die gegenteilige Sensation der Hemmung im Traume hervorbringt);
2. infolge einer Verhüllungstendenz, die zur Überhäufung des Körpers mit prächtigen Kleidern führt, (welche wieder die Aufmerksamkeit auf deren Träger lenken).

B. In der typischen Befriedigungsform als straflose Durchsetzung der Zeigelust und zwar:

1. Auf dem Wege körperlicher Entstellung (Häßlichkeit, Aussatz), die zur Entblößung Anlaß gibt und so der Wiederkehr des ursprünglich Verdrängten dient;
2. In dem masochistisch betonten Motiv der Fesselung, welche die zwangsweise Hemmung und damit auch die Zurschaustellung bewirkt, also die Scham gewaltsam überwindet.

Wir sehen also, wie der rein psychologische Ausdruck der Verdrängung von Schau- und Zeigelust einerseits einfach und direkt dargestellt wird (Blendung, Hemmungsempfindung, Scham), anderseits die gleichen Motive sozusagen nach außen geworfen, materialisiert, versinnlicht werden (Verschwinden, Fesselung, Aussatz). So erscheint das Verschwinden des Objektes als eine Art objektivierter Blendung, die Fesselung direkt als eine Materialisierung der Hemmungsempfindung und der von der Entblößung abhaltende Aussatz gleichsam als eine Art objektivierten Schamgefühls. Während die dem Phantasieleben entstammende individuelle Dichtung mit Vorliebe die rein psychologischen Motivgestaltungen zu bevorzugen scheint, verwendet die der Realität auch sonst näher stehende Sage die materielleren Gestaltungen des Nacktheitsmotivs. Die Sage strebte somit nach einer Versinnlichung, Veräußerlichung der Traumsituation, während die Dichtung eine Verinnerlichung derselben darzustellen suchte. Wir können also in den verschiedenen Motiv-

gestaltungen keine willkürlichen Schöpfungen der Volks- oder Einzelphantasie sehen, sondern gesetzmäßige Entwicklungsvorgänge auf Grund der »säkularen Verdrängung« (Freud). Diese Entwicklung bewegt sich von der ursprünglich rein subjektiven Traumsituation und ihrer dichterischen Reproduktion zur vergröberten, veräußerlichten Sagenform mit ihren fast neurotischen Motivgestaltungen, welche die intensivste Abwehr widerspiegeln (Aussatz). Die Motivgestaltung ist aber nicht nur formal durch den jeweiligen Grad der Verdrängung bestimmt, sondern scheint auch der Richtung vom Traum zur Neurose zu folgen.



Bücher.

KÜNSTLICHE BESESSENHEIT.

Besessenheit — Zauberwahn — Teufelsspuk — Hexenprozesse — Scheiterhaufen — das mag etwa die Assoziationskette sein, die die Überschrift im Geist des Lesers wachruft: ein Rückblick auf eine trübe Zeit stellt sich ein, die man froh ist, überwunden zu haben. (Daß wir uns dafür anderen Übeln in die Arme geworfen haben und täglich in die Arme werfen, das pflegen wir ja vornehm zu übersehen.) Und dazu mag sich die Frage gesellen: was soll uns eine künstliche Besessenheit? Ist diese ein begehrenswerter Zustand, um dessen Erlangung man sich bemühen wird? Wahrhaftig, ich kann nichts dagegen einwenden, wenn mir jemand als Parallele hiezu Nestroys künstliche Hühneraugen vorhält, welche genau so weh tun wie die natürlichen, und die künstlichen Läuse für Leute, die Perücken tragen.

Nein, wie immer sich die Besessenheit, ein ehemals weiter Begriff, in der modernen Psychopathologie auflösen mag — als Paranoia, Hysterie etc. — man kann sich kaum vorstellen, daß jemand sie erstreben sollte. Es mag also seltsam berühren, wenn ich von einem ernsten Mann berichte der, unter steter Beobachtung seiner selbst, mit großer Mühe und Kunst systematisch eine Besessenheit sich angezüchtet hat. Dieser ob seiner selbstgeschaffenen Leiden nicht zu beneidende, ob seiner zähen, unerschrockenen Forschungstätigkeit aber hochzuschätzende Mann ist Dr. Ludwig Staudenmaier, dessen kürzlich erschienenes[1] Buch »Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft« dazu angetan ist, lebhaftes Interesse zu erregen, namentlich in den Kreisen, die der Psychanalyse nahestehen. Der Verfasser ist ein interessantes Objekt für die tiefenpsychologische Forschung, nicht bloß wegen der prächtigen Vermählung von seelischem Zerfall mit zielbewußter Selbstbeobachtung, sondern insbesondere deshalb, weil der Verfasser mit seiner Selbstschau (die er ohne jede Kenntnis der Psychanalyse vorgenommen hat) zu Resultaten gekommen ist, welche vielfach mit den von der Psychanalyse und Tiefenpsychologie auf ganz anderem Wege erlangten Kenntnissen sozusagen von innen heraus übereinkommen. Geradezu verblüffend mögen vor allem die subjektiven Erfahrungen Staudenmaiers über die Autonomie der Komplexe auf die meisten Leser wirken. Doch ich will der zusammenhängenden Darstellung nicht vorgreifen.

Dr. Ludwig Staudenmaier ist kgl. ord. Hochschulprofessor für Experimentalchemie an dem Lyzeum in Freising bei München. Zu ihm kam eines Tages ein Herr, um ihn zu fragen, ob sich die in spiritistischen Sitzungen gelegentlich auftretenden phosphoreszierenden Gestalten nicht physikalisch oder chemisch erklären ließen. Dr. Staudenmaier entgegnete, daß seines Wissens der Spiritismus auf Schwindel beruhe, wurde aber doch durch wiederholte Fragen des erwähnten Herrn dazu gebracht, Versuche anzustellen, wie sie in spiritistischen Zirkeln geübt werden. Doch ließ er sich darauf nicht ein, mit irgendeinem zweifelhaften »Medium« zu arbeiten, sondern trachtete, an sich selbst eine Reihe solcher Eigenschaften und Fähigkeiten zu entwickeln, wie sie den spiritistischen Medien eigen sind. Die Bemühungen hatten Erfolg, und zwar erwünschten wie auch unerwünschten. Dr. Staudenmaier war sein eigenes Medium, Beobachter und Versuchsperson in einem.

[1] In Leipzig bei der Akademischen Verlagsgesellschaft.

Dr. Staudenmaier begann damit, das automatische Schreiben auszubilden. Sodann gelangte er bei fortschreitender Übung dazu, innerlich Stimmen zu hören; im Spiritistenjargon gesprochen: aus dem Schreibmedium wurde ein hörendes Medium. Schließlich gesellten sich zu dem Hören von Stimmen optische Halluzinationen, und es bildeten sich immer dezidierter Gestalten aus, menschenähnliche und andere, mit denen sich Dr. Staudenmaier auf halluzinatorischem Wege unterhalten konnte; Gestalten, von denen ein spiritistisches Medium natürlich geglaubt hätte, daß es Geister sind, während Staudenmaier ihnen die richtige Wertung zuteil werden ließ als »Personifikationen«, welche als etwas nur scheinbar Fremdes aus den unterbewußten Regionen der eigenen Psyche emportauchen.

Obgleich nun die beginnenden Personifikationen die Ursache unzähliger Qualen waren, weil sich unter ihnen eine Menge der boshaftesten Kerle befanden, ließ der angehende »Magier« doch nicht ab, mit unsäglicher Geduld sein bewußtwerdendes und in der eigentümlichsten Weise sich belebendes »Unbewußtes« weiter auszubilden. Er trainierte sich zur Besessenheit.

Es wird die Leser interessieren, wie jene »Personen«, mit denen Staudenmaier halluzinatorisch zu verkehren begann und die auf ihn und sein seelisches und körperliches Befinden immer gewaltsamer Einfluß zu nehmen strebten, eigentlich zustande kamen. Zur Illustration dessen will ich aus dem kuriosen Buch einige Stellen anführen, worin die Ausbildung jener innerlichen Person beschrieben wird, welche der Autor »die Hoheit« nennt. »Vor ein paar Jahren gab sich mir bei Besichtigung von militärischen Übungen Gelegenheit, eine fürstliche Persönlichkeit aus unmittelbarer Nähe wiederholt zu sehen und sprechen zu hören. Einige Zeit später hatte ich einmal ganz deutlich die Halluzination, als ob ich dieselbe wieder sprechen hörte. Zunächst schenkte ich der bald öfters auftretenden Stimme keine nähere Beachtung, sie verschwand auch für längere Zeit wieder. Schließlich entwickelte sich in mir aber immer häufiger und deutlicher das Gefühl, als ob die betreffende Persönlichkeit in meiner Nähe wäre, und auch die Gesichtsvorstellung wurde klarer, ohne daß sie zunächst zur Halluzination wurde, indem sie sich in Verbindung mit der inneren Stimme sozusagen von selber aufdrängte. Später traten die Personifikationen anderweitiger fürstlicher oder regierender Persönlichkeiten in analoger Weise auf, namentlich die Personifikation des Deutschen Kaisers, ferner die Personifikationen Verstorbener, z. B. Napoleons I. Allmählich beschlich mich dabei gleichzeitig ein eigentümliches, erhebendes Gefühl, Herrscher und Gebieter eines großen Volkes zu sein, es hob und erweiterte sich deutlich meine Brust fast ohne Mitwirkung meinerseits, meine ganze Körperhaltung wurde auffallend stramm und militärisch — ein Beweis, daß die betreffende Personifikation alsdann einen bedeutenden Einfluß auf mich erlangte — und ich hörte z. B. die innere Stimme mit majestätischer Erhabenheit sprechen: ‚Ich bin der Deutsche Kaiser.' Nach einiger Zeit wurde ich müde, es drängten sich anderweitige Vorstellungen gewaltsam ein und die Haltung wurde wieder nachlässiger. Aus der Summe der auftretenden hoheitlichen Personifikationen entwickelte sich allmählich der Begriff ‚Hoheit'. Meine Hoheit besitzt ein großes Verlangen, eine vornehme, namentlich fürstliche und regierende Persönlichkeit zu sein, zum mindesten — bei weiterer Aufklärung meinerseits — solche zu sehen und nachzuahmen. Hoheit interessiert sich sehr für militärische Schauspiele, vornehmes Leben, vornehmes Auftreten, vornehmes und reichliches Essen und Trinken, für Ordnung und Eleganz in meiner

Wohnung, für noble Kleidung, gute aufrechte, militärische Körperhaltung, für Turnen, Jagd und sonstigen Sport, und sucht dementsprechend meine Lebensweise zu beeinflußen, beratend, mahnend, gebietend, drohend. Sie ist dagegen ein Feind von Kindern, von niedlichen Dingen, von Scherz und Heiterkeit, offenbar weil sie die fürstlichen Persönlichkeiten fast nur aus ihrem würdevollen Auftreten in der Öffentlichkeit oder aus Abbildungen kennt. Sie ist namentlich ein Feind von Witzblättern mit karikaturenhaften Abbildungen, vom Wassertrinken usw. Außerdem bin ich selber ihr körperlich etwas zu klein.«

Eine Schilderung aus der ersten Zeit der »magischen« Experimente zeigt, wie die zuerst sporadisch auftretenden Halluzinationen aus Illusionen erwachsen.

»Wenn ich . . . allein in den Freisinger Isarauen mit dem Gewehr auf dem Rücken herumstreifte, dann kam ich nur allzuhäufig auch hier wieder ins Grübeln und Studieren über meine Geister, Teufel und magische Phänomene überhaupt, besonders wenn sich keine Jagdbeute zeigen wollte, so daß die Erholung oft nur eine sehr zweifelhafte war und sich immer wieder Illusionen und Halluzinationen einstellten. Statt der Elstern sah ich häufig da und dort auf Bäumen und Gesträuchern in schattenhaften, aber ganz deutlichen Umrissen Spottgestalten sitzen, dickbäuchige Kerle mit krummen, dünnen Beinen, langen, dicken Nasen oder langrüsselige Elefanten, die mich anglotzten. Auf dem Boden schienen manchmal Eidechsen, Frösche und Kröten zu wimmeln. Bisweilen waren sie phantastisch groß. Alle möglichen Tierformen und Teufelsgestalten umgaben mich. Jeder Strauch, jeder Zweig nahm abenteuerliche, mich ärgernde Formen an. Ein andermal schien auf jedem Baum, auf jedem Strauch eine Mädchengestalt zu sitzen, jedes Schilfrohr sich mit einer solchen umgeben zu wollen. Auf den vorüberziehenden Wolken sah ich Mädchengestalten, verführerisch lächelnd oder auch spöttelnd, und wenn der Wind die Zweige bewegte, winkten mir Mädchengestalten zu. Das Säuseln des Windes wurde zu ihrem Geflüster. Wer die Geschichte der Heiligen der verschiedenen Religionen kennt, weiß, daß dieselben ähnliches gelitten.«

Hier zeigt sich deutlich ein erotischer Einschlag, der auch in der folgenden Episode klar zutage tritt:

»Unter den optischen Halluzinationen (Anfangsperiode) ist die bemerkenswerteste: Einmal hatte ich einige Tage den Besuch einer hübschen jungen Dame. Dieselbe machte einen gewissen Eindruck auf mich, der jedoch schnell wieder verschwand, nachdem sie fort war. Ein paar Tage später lag ich nachts in meinem Bette, auf die linke Körperseite geneigt, und dabei gelegentlich mit den inneren, sich meldenden Stimmen redend. Als ich mich jetzt auf die andere Seite drehte, sah ich zu meiner größten Überraschung rechts neben mir den Kopf des betreffenden Mädchens aus dem Bette herausragen, wie wenn es neben mir liegen würde. Er war magisch verklärt, von entzückender Schönheit, ätherisch durchsichtig und in dem fast dunkeln Zimmer — auf der Straße brannte in einiger Entfernung eine elektrische Bogenlampe — sanft leuchtend. Im ersten Moment war ich über das Wunderbare völlig verblüfft, im nächsten aber war mir bereits klar, um was es sich handelte, um so mehr als mir gleichzeitig eine rauhe, unheimliche Stimme innerlich spöttisch zuflüsterte. Ich wandte mich daher entrüstet und ohne mich um das Phantom zu kümmern, mit einem kräftigen Schimpfwort wieder auf die linke Seite. Später sagte mir eine freundlichere innere Stimme: 'Das Fräulein ist schon wieder fort.' Ich sah nach, und als nichts mehr vorhanden war, schlief ich ein.«

Die oben erwähnten Personifikationen, von denen die »Hoheit« ein Beispiel ist, brachten den Autor durch harte Erfahrungen zur Erkenntnis, daß die »Seele« keine so absolute Einheit darstellt, als man gewöhnlich annimmt. Es herrscht auch hier das Prinzip der Arbeitsteilung und das Unbewußte jedes Menschen weist eine Tendenz zur Dissoziation und Spaltung auf.

Die einzelnen Personifikationen sind geneigt, Sonderinteressen zu verfolgen, die denen des »Ich« oft zuwiderlaufen. Jede benimmt sich sehr charakteristisch.

»Daß die ‚Hoheit' bei mir zeitweilig durchaus selbständig denken kann, beweist zur Evidenz z. B. die folgende Tatsache: Als ich eine Stadt wiederholt besichtigt hatte, wurde ich von ‚Hoheit' aufgefordert, dieselbe wieder einmal zu besuchen. Auf meine Bemerkung, es sei das nicht mehr nötig, da ich das Wichtigste schon gesehen hätte, erfolgte die Frage: ‚Weist du wirklich nichts wichtiges mehr?' Ich besann mich und erwiederte: ‚Nein'. Jetzt kam die mich völlig überraschende, aber für ‚Hoheit' sehr charakteristische Antwort: ‚Die Residenz!' Bald darauf entsprach ich dem Wunsche und besichtigte dieselbe.«

Die höher entwickelten »Zentren des Unterbewußtseins« sind für den Autor keine »toten Instrumente«, die absolut willenlos vom bewußten Ich »gespielt« werden, sondern Lebewesen und Intelligenzen. So können sie bis zu einem gewissen Grade auch aktiv vorgehen, sich selber in ihr Gebiet einschlagende oder sie überhaupt interessierende Vorstellungen machen und die Gedanken und Vorstellungen des bewußten Ich dadurch beeinflußen, so daß demselben, wie man sich ausdrückt, mit einemmal etwas einfällt, an das er vorher nicht gedacht hat. Das bewußte Ich merkt diese Einmischung des Unterbewußtseins für gewöhnlich gar nicht und empfindet sie durchaus nicht als Zwang, handelt vielmehr häufig dementsprechend, ähnlich wie es auch keinen Zwang empfindet, wenn die Außenwelt ständig sich mit ihren Eindrücken aufdrängt und es zum Weiterdenken und Handeln veranlaßt. Erst wenn die Tätigkeit des Unterbewußtseins zu lebhaft und wenn der Einfluß einzelner Zentren desselben zu groß wird, so daß sie dem bewußten Ich Zwangsvorstellungen oder gar Zwangshalluzinationen aufdrängen oder dasselbe sonstwie gewaltsam beeinflußen, wird die Sache unangenehm oder direkt pathologisch.«

»Daß aber trotzdem eine Personifikation, selbst wenn sie bedeutenden Einfluß auf meinen Körper, namentlich auf die Muskulatur bekam, mich nicht überwuchern konnte, ist begreiflich, weil sie bei mir nicht infolge von Geisteskrankheit entstand, sondern infolge jahrelanger körperlicher und geistiger Übung und Trainierung, und selbst im Falle unfreiwilliger Bildung gewissermaßen nur als Nebenwirkung beim Experimentieren, so daß ich ihr gegenüber dennoch die erforderliche allgemeine Erfahrung und Widerstandsfähigkeit bereits besaß, wenn sie sich in gemeingefährlicher Weise bemerkbar machte. Außerdem hat eine Personifikation, sobald sie, was nicht selten vorkommt, gewissermaßen als ein Konkurrenzunternehmen gegen mich auftreten will, sofort die ganze körperliche und geistige Beschaffenheit meiner eigenen Persönlichkeit gegen sich. Gerade beim heftigsten Kampfe erfolgte darum oft mit einem Male die Aussage: »Du hast recht. Ich bin ja das gar nicht, was ich sein möchte. Ich habe mich getäuscht. Du mußt mich immer wieder daran erinnern,« während unmittelbar vorher mir mit nervöser Erregtheit etwa zugerufen worden war: »Ich bin nicht du. Du bist mein Feind. Du hinderst mich auf Schritt und Tritt. Du gehst immer anderswo hin und tust etwas anderes als ich will. Du alter Trottel.«

Einige »Personifikationen« Staudenmaiers haben diabolischen Charakter. Namentlich jene zwei, die in gehörnter Gestalt erscheinen und »Bock-« und »Pferdefuß« heißen. Die Gestalten dieser Gattung lassen sehr deutlich eine Beziehung zu den Analfunktionen entdecken. Staudenmaier ist es aufgefallen, daß die einzelnen Personen Einfluß auf verschiedene Organe des vegetativen Systems ausüben, welche seiner eigenen Willkür entzogen sind. Und den teuflischen Gestalten entsprechen nun gerade solche Organe, die mit den Verdauungs- und Defäkationsvorgängen zu tun haben.

Diese Personifikationen finden eine besondere Lust darin, gegen den Willen des Autors Stauungen herbeizuführen, gewisse Darmabschnitte zum Anschwellen zu bringen etc. »Wenn also bei mir das Colon transversum, beziehungsweise die entsprechenden Zentren im Gehirn stark erregt sind, entsteht für gewöhnlich die Halluzination des diabolischen Bockfußes. Gleichzeitig tritt dabei eine bedeutende Anschwellung des Dickdarms und damit eine Erektion desselben ein, die gleichwertig ist mit den Erektionen der Organe, welche das bewußte Ich ausführen kann . . . Manche Personifikationen betreiben eine derartige Manipulation mit großer Leidenschaftlichkeit, so daß ich oft einen schweren Standpunkt habe. In dieser Beziehung fürchte ich besonders den Bock- und Pferdefuß. Die zugehörigen Zentren muß ich geradezu als Onanisten bezeichnen.« Die Personifikationen treiben sozusagen Erotik auf eigne Faust, und es schiert sie nichts, wenn sie dem Besitzer des Körpers Schmerzen verursachen. Ja, sie äußern sich manchmal, boshaft genug: »Quälen ist Lust!« Man findet also in den Teufelsgestalten den mythologisch nicht unwichtigen analerotischen und sadistischen Einschlag.

Bis zu einem gewissen Grad sind die Personifikationen nach den Erfahrungen des Verfassers einer Erziehung zugänglich. Staudenmaier glaubt nun, daß man bei planmäßiger Schulung latente Kräfte des Unbewußten zu Mehrleistungen heranziehen könnte, und er erblickt in dieser systematischen Ausbildung geradezu eine Zukunftsaufgabe des Menschengeschlechts. Diese ans Phantastische streifende Idee leitet zu jenen Teilen der Staudenmaierschen Abhandlung hinüber, welchen man eine starke Beeinflußtheit durch offenbar vorhandene affektive Komplexe zuschreiben muß. Obgleich der Verfasser sich eine erstaunliche Objektivität gewahrt hat, sprechen eben offenbar doch ab und zu Komplexe aus dem Unbewußten mit, die sein sonst gerades Urteil öfters nach ihrer Richtung hin zu beugen bestrebt sind.

Unter dem gleichen Gesichtspunkt hat man gewiß den Hang des Autors zu beurteilen, ohne überzeugende Beweise von magischen Fernwirkungen etc. wie von ausgemachten Tatsachen zu sprechen. Ich übergehe die vielen darauf bezug habenden Ausführungen Staudenmaiers, teils weil ihnen dieser Mangel anhaftet, teils auch, weil sie den Psychologen weniger interessieren.

Das lebhafte Mitwirken von affektiven Komplexen läßt sich für jeden Psychanalytiker auch aus dem Schlußpassus des Buches herauslesen, wo es heißt:

» . . . Dagegen habe ich den sehnlichsten Wunsch Schüler zu gewinnen, die nach meiner Anleitung, oder wenigstens Anhänger, welche nach den in dieser Schrift aufgestellten Prinzipien die Magie praktisch erlernen und ausüben wollen.«

Die in der künstlichen Besessenheit Staudenmaiers wie auch in den Tendenzen seiner magischen Überzeugungen sich äußernden Komplexe schreien geradezu nach psychanalytischer Auflösung.

Herbert Silberer.

A PREFACE TO POLITICS. Von Walter Lippmann (Kennerley, New-York).

Bücher über Politik haben in der Regel wenig Anrecht auf die Aufmerksamkeit des Psychoanalytikers. Das gegenwärtige ist eine entschiedene Ausnahme, und zwar aus zwei Gründen: Erstens, weil es in keiner Weise auf irgendein bestimmtes politisches Programm hinzielt, sondern bestrebt ist, von einem psychologischen Gesichtspunkt aus die geistige Einstellung zur Politik im allgemeinen zu erörtern und die Art zu beleuchten, wie man an ihre Probleme herantritt; zweitens, weil der Verfasser offenbar durch die psychoanalytische Forschung stark beeinflußt wurde, wie seine häufigen Hinweise bezeugen, und fast stets zu denselben Folgerungen gelangt. Der Ausdruck »Folgerung« ist nicht völlig genau, denn der Autor, der vor allem ein Empiriker ist und Versuche anzustellen strebt, gibt eher Gesichtspunkte als feststehende Meinungen. Dennoch verliert er sich niemals in Allgemeinheiten, sondern bleibt in engster Berührung mit der konkreten Erfahrung.

Er polemisiert zunächst gegen das Konventionelle der Gefühlseinstellung und die Scheu vor dem persönlichen Denken, wobei er den folgenden Ausspruch von Wells zitiert: »Du kannst durch das Leben unserer Zeit hindurchgehen in Halbheiten und Umwegen, in Rücksichten und Nachgiebigkeit; niemals wahrhaft hungrig oder entsetzt oder vom Seelengrunde aufgewühlt, dein höchster Augenblick nur ein Orgasmus der Sentimentalität und deine erste wirkliche Berührung mit den ursprünglichen und elementaren Notwendigkeiten der Schweiß auf deinem Totenbett.« Er stellt sich gegen jede dogmatische Anschauung über die Regierung als eine Einrichtung oder Vorschrift, die automatisch wirken soll und besteht nicht nur darauf, daß sie fortwährend neu geordnet werden müßte, um den wechselnden Bedürfnissen verschiedener Zeitalter zu entsprechen, sondern fordert auch nachdrücklich, daß sie im Kerne auf einer Erkenntnis der menschlichen Natur gegründet sein solle. »Der Routinier ist selbstverständlich stets der erste, um jeden radikalen Vorschlag als ‚der menschlichen Natur entgegen' in Verruf zu bringen. Aber die bisherige Methode hat das Recht im Namen der Menschennatur zu sprechen, völlig verwirkt. Sie hat Jahrhunderte hindurch die menschlichen Instinkte gemartert, hat sie in den Staub zu treten versucht, Gesetze gegen sie erlassen und die Augen bei ihrem Anblick verdreht — kurz, sie hat alles getan, nur nicht versucht, Verständnis zu erlangen. Als Basis, von der aus eine solche Einsicht erreicht werden könnte, erscheint ihm eine gründlichere Selbstuntersuchung und Innenbetrachtung erstrebenswert: »Das beste Mittel, um die Innenseite unserer Nachbarn zu erkennen, ist Selbsterkenntnis. Schließlich ist die einzige Erfahrung, die wir wirklich verstehen, unsere eigene. Und diese ist auch bei dem Geringsten so reich, daß keiner noch ihre Möglichkeiten erschöpft hat. Man hat gesagt, daß jeder lebensechte Charakter, den ein Künstler hervorbringt, eine seiner eigenen Charaktermöglichkeiten ist. Indem wir unsere Möglichkeiten wiederaufleben lassen, vervielfältigen wir die Anzahl der Lebensgestaltungen, die wir wirklich kennen.«

Ein solches Verständnis führt notwendig zu der Anschauung, daß die Heilung antisozialer Tendenzen besser durch ihre Leitung bewirkt wird, als durch ihre Unterdrückung. »Wenn das Taboo von Wirkung ist, treibt es das Übel in einen verborgenen Winkel, wo es eitert und langsam sein Gift verbreitet. Das ist der Preis, den wir für den Anschein der Unterdrückung zahlen.« Die Idee, des Böse durch Gesetze zu verbieten, kommt dem Verfasser von Grund aus absurd vor. Er widersetzt sich der

Meinung, daß die primitiven Triebe aus inneren Gründe böse und unrecht sein müssen und entwickelt William James' Theorie der »moralischen Äquivalente» gegen antisoziale Tendenzen. »Wir sagen im Wesen, daß das Übel einer der Wege ist, durch die sich die Begierde äußert. Die älteren Moralisten, die Taboo-Philosophen meinten, daß die Begierden schon an und für sich von Übel seien ..... Hinter dem Übel wirkt eine Kraft, und es ist Narrheit — aufzehrende und enttäuschende Narrheit — diese Kraft deshalb zu übersehen, weil sie einen Ausweg ins Böse gefunden hat. Alle Dynamik des menschlichen Charakters steckt in diesen tiefeingewurzelten Trieben. Der große Irrtum des Taboo war gerade der, daß es meinte, jede Begierde habe nur eine Äußerungsform und wo diese Form ein Übel sei, müsse auch die Begierde selbst böse sein. Wir sind darüber heute ein wenig besser unterrichtet. Wir wissen, daß es möglich ist, einen Trieb auf sehr verschiedene Ziele hinzulenken, daß das Übel eine der Formen der Begierde ist, aber nicht ihre Natur ... Die Psychologen aus der Schule Freuds nennen das »Sublimierung«. Sie haben reiches Material beigebracht, das uns allen Grund gibt anzunehmen, die Theorie der »moralischen Äquivalente« sei fest basiert, da aus denselben Kraftquellen Verbrechen und Zivilisation, Kunst, Laster, Wahnsinn, Liebe, Wollust und Religion entspringen. Erziehung und Gelegenheit entscheiden im wesentlichen, was die Menschen mit ihren Sexualtrieben anfangen. Sich selbst überlassen oder mit einem verständnislosen Taboo belegt, brechen sie gewöhnlich in irgendeiner barbarischen oder krankhaften Form hervor. Nur indem wir unseren Leidenschaften kulturelle Ziele setzen, können wir ihrer verderbenbringenden Gewalt entrinnen.«

Daß aber die Sublimierung notwendigerweise sich auf den Bahnen der konventionellen Moralität bewegen solle, wie allgemein angenommen wird, ist eine Folgerung, die der Verfasser keineswegs annehmen will, wie aus seiner wundervollen Erörterung des Berichtes der bekannten »Chicago Prostitution Commission« hervorgeht. Es wäre leicht gewesen, diesen Bericht einfach ins Lächerliche zu ziehen, da er so tiefgreifende Heilmittel empfiehlt als die bessere Beleuchtung und Überwachung der Parks, die Anbringung der Sitzgelegenheiten außerhalb des Dunkels usw., aber unser Autor hat es vorgezogen, eine echte Kritik im besten Sinne des Wortes zu geben. Er unterzieht den Bericht einer, so weit es möglich ist, sympathischen, aber dennoch schonungslosen Erörterung und führt eine feinfühlige, genaue und verständnisvolle Analyse der geistigen Einstellung der Berichterstatter, ihrer Gefühlsvorurteile und ihrer intellektuellen Kurzsichtigkeit durch. In einem Vorwort zu ihrem Bericht erklärten sie, daß jedes Gegenmittel, »moralisch, praktisch, konstitutionell und in Übereinstimmung mit dem Gewissen des amerikanischen Volkes« sein müsse. Dazu gibt der Verfasser folgenden Kommentar: »Diese ernsten Männer und Frauen in Chicago gingen nicht darauf aus, ein Mittel zur Abschaffung der Prostitution zu finden; sie gingen auf ein Mittel aus, daß den vier Götzen, die sie anbeten, gemäß sein sollte. Das einzige Heilmittel gegen Prostitution könnte sich als »unmoralisch«, »unpraktisch«, unkonstitutionell und unvolkstümlich erweisen. Ich vermute sogar, daß dem so ist. Um aufrichtig zu handeln, hätte man nach diesem Heilmittel ohne Vorurteile suchen müssen. Nachdem es gefunden war, hätte die Kommission der Öffentlichkeit sagen müssen: »Hiemit läßt sich das soziale Übel heilen. Das bedeutet diese und jene Änderungen in der Industrie, im Verhältnis der Geschlechter, im Gesetz und der öffentlichen Meinung. Wenn ihr meint, daß es die Opfer wert ist,

könnt ihr euch mit dem Problem befassen. Wenn nicht, so gesteht lieber, daß ihr die Prostitution nicht abschaffen wollt, und verwendet euer Mitleid dazu, ihre Wirkungen zu mildern.« Das hätte die Frage klar und kraft=bringend gemacht. Aber das Vorgehen der Kommission schlägt dem auf=richtigen Denken ins Gesicht. Ihre Folgerungen mögen »mit dem öffentlichen Gewissen des amerikanischen Volkes übereinstimmen«, aber sie werden jedermanns intellektuellem Gewissen widersprechen«.

Lippmann hat ein interessantes Kapitel über die ungehörige Be=deutung, die oft bloßen Worten beigelegt wird, ohne Zusammenhang mit den Gedanken, den sie ausdrücken sollen, über den Götzendienst vor ge=wissen Formeln, Stereotypien (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, etc.) und über die Macht der Sprache ohne Rücksicht auf den Inhalt geschrieben. Er wendet diese Ideen auf das Wesen der Kontroverse an und sagt: »Das ist auch ein Grund, warum Debattieren ein so minderwertiges Vergnügen ist und Partei=gängertum wie Redestreit meist so erniedrigend wirken. Der Trick dabei ist, von des Gegners sprachlichen Ausdruck her die Argumente zu gewinnen, nicht aber von seiner Einsicht. Man nimmt ihn wörtlich, man zerpflückt seine Sätze und zeigt, welchen Unsinn sie enthalten. Der Versuch, das, was der andere sieht, gegen das Selbstgeschaute abzuwägen, wird nie gemacht; nur seine Worte werden der eigenen Anschauung gegenübergestellt. Auf diese Weise wird das Debattieren ein Mittel zur Verstärkung der Vorurteile: in keiner einzigen der Debatten, die ich durchgemacht habe, war ein Suchen nach Verständnis von den Gesichtswinkeln zweier verschiedenen Anschau=ungen aus vorhanden.«

Er ist sich klar darüber, daß der Intellekt dem Willen gegenüber die zweite Rolle spielt und daß die Menschen nach ihren Wünschen handeln. »Die bedeutungsvollen sozialen Philosophiesysteme dienen, bewußt oder nicht, menschlichen Absichten. Gut oder schlecht, das scheint mir der Weg zu sein, auf dem unsere Arbeit fortschreitet. Wir finden Gründe für das, was wir zu tun wünschen. Die großen Männer von Macchiavelli bis Rousseau und weiter zu Karl Marx haben Geschichte, Logik, Wissenschaft und Philosophie dazu gebraucht um ihre tiefsten Triebe zu fördern und zu stärken. Die Nachfolger mögen sich den Gründen Rousseaus und Marxs fügen und Lebensregeln daraus ableiten. Aber das Originalgenie hat zu=erst den dynamischen Zweck im Auge, die Gründe findet er erst später. Das heißt nichts anderes, als daß der Mensch dort, wo er am meisten schöpferisch ist, kein vernünftiges, sondern ein triebhaftes Wesen ist . . . Der Theoretiker ist eben deshalb unzuständig für die Untersuchung des Sozialismus, weil er annimmt, daß die Menschen durch Logik bestimmt werden und daß ein falscher Schluß eine schöpferische Vorwärtsbewegung aufhalten kann. Manchmal erkennt er den triebhaften Charakter der Politik, dann schüttelt er sein Haupt, ersteigt einen Elfenbeinturm und bejammert den Narrensinn, die religiösen Manien und Leidenschaften des Pöbels . . . . Schwierigkeiten erwachsen uns, wenn wir es versuchen, diese Weisheit auf die Gegenwart anzuwenden: Daß die Dogmen Mittel zu Erreichung irdischer Zwecke waren, ist nicht so unglaublich; daß sie noch heute Mittel sind, ist nicht jedem in gleicher Weise klar; und daß sie das immerdar sein werden, sein sollen, scheint ein ungeheuerlicher Angriff auf die Festung der Wahrheit zu sein . . . Es sieht aus wie die verkehrte Welt, die Vernunft zur Dienerin des Unvernünftigen zu machen. Aber gerade das ist sie immer gewesen und soll sie auch sein. Viele von uns sind bereit, einzuräumen, daß in der Vergangenheit die Motive der Menschen tiefer

wirkten als ihr Intellekt: wir vergeben ihnen mit einer Art Selbstgerechtigkeit, die sagt: »Sie wissen nicht, was sie tun.« Ferner kann ein Glaubensbekenntnis in der Politik wirksam sein, nicht dessentwegen, was es beinhaltet, sondern durch das, was die Leute für seinen Inhalt ansehen. Ein gemeinsames Ziel weit mehr als gemeinsame Gedankengänge binden Marx an seine Gefolgsleute.«

Auf die Notwendigkeit exakter psychologischer Kenntnisse als Basis für Politik wird Gewicht gelegt und diese Forderung treffend illustriert durch die allgemeine Einrede gegen den Sozialismus, daß er das Bedürfnis der Menschen nach persönlichem Besitz unbefriedigt lasse; die Frage kann nicht entschieden werden, ehe wir nicht mehr über den Quell dieses Bedürfnisses wissen, über das Maß, bis zu dem es abgelenkt werden kann, u. dgl. »Die Menschennatur, die wir in den Mittelpunkt unserer Staatskunst stellen müssen, ist nur unvollständig erforscht. Nicht einmal die Vorhut der heutigen Psychologie, als die wir die Schule Freuds ansehen dürfen, wird den Anspruch erheben, sie habe die Erkenntnis auf einen Punkt gebracht, wo die Politik in irgendeinem tieferen und ausgreifenden Sinne daraus Nutzen ziehen könnte . . . Das Vorwärtsdringen Freuds ist vielleicht der größte Fortschritt, der je in dem Verständnis und der Überprüfung des menschlichen Charakters gemacht wurde. Aber für die verschlungenen Wege der Politik ist er noch nicht weit genug gediehen. Es wird Zeit brauchen und endlose Arbeit auf dem Felde eines ins einzelne gehenden Studiums der sozialen Probleme im Licht dieser heranwachsenden Wissenschaft.«

Das ganze Buch funkelt von epigrammatischen Sätzen und die Lust, einige der gelungensten Beispiele zu zitieren, ist nicht zu unterdrücken. »Der Idealismus baut eine Abstraktion auf und schaudert dann vor der Realität zurück, die ihr nicht entspricht.« »Im plötzlichen Schrecken flüchtet sich der Routinier zu einem taboo.« »Solange der Reformer nichts erfinden kann, was an die Stelle anziehender Laster anziehende Tugenden setzt, wird er erfolglos bleiben. Er bleibt erfolglos weil die menschliche Natur das Vakuum verabscheut, das durch ein taboo hervorgerufen wird«. »Es ist anzunehmen, daß jeder Trieb eines zivilisierten Ausdrucks fähig ist.« »Wählen fördert aus der Menge keine Weisheit zutage: sein wirklicher Wert ist, Weisheit über die Menge zu liefern.« »Die statistische Methode ist nur für jene etwas wert, die ihre Schliche kennen.« »Casuistik ist nichts anderes als die Verkleidung der eigenen Meinung in einen alten Namen.« »Wer denkt, daß geschäftliche Korruption das Werk einiger weniger, übermenschlich schlauer Individuen mit abscheulichen Grundsätzen sei, ist selbstgerecht ohne Entschuldigung«. »Die Kapitalisten sind nicht die Verletzer des öffentlichen Gewissens von Amerika, sondern sein Ausdruck.« »Wir sind nicht zivilisiert genug, um an ein Problem heranzutreten, ehe es akut wird.« «Die Männer, die wie Nietzsche und James den triebhaften Urquell aller Überzeugungen aufweisen, sind in Wahrheit die besten Wächter der Zitadelle der Wahrheit.« Die Unterlassung der Berichterstatter in Chicago, die in eine Untersuchung der dynamischen Verhältnisse, deren Ausdruck die Prostitution bildet, nicht eingehen wollten, wird folgendermaßen abgetan: »Über die Aufmerksamkeit auf eine Welle haben sie das Meer vergessen.«

Dieser ohne Unterlaß epigrammatische Stil wird nach einer Weile ermüdend, besonders da der Autor sich nicht immer von der damit verbundenen Versuchung, nach Effekt zu streben, rein hält. Im ganzen aber ist das Buch fesselnd, lebendig, modern und zeigt vor allem eine ungewöhnliche Kraft des unbeirrten, reinen und ehrlichen Denkers. Wie jeder Amerikaner

ausnahmslos leidet auch der Verfasser unter der nationalen Krankheit des Optimismus, die er in der folgenden Stelle gut schildert. »Ich glaube, es ist diese Fähigkeit, sich gegen die Welt angreifend und tätig zu verhalten, die dem Menschen eine wundersame Gewißheit gibt, die Welt sei etwas, was er machen könne. In schöpferischen Momenten trinken die Menschen immer aus einer geheimen Quelle der Gewißheit, aus irgendeinem tief im Grunde ruhenden Brunnen, zu dem kein störendes Glitzern hinabreicht.« Den meisten Amerikanern darin unähnlich, ist er sich seiner Schwäche bewußt und nimmt wohlüberlegt die Nachteile in den Kauf, der erhöhten Fähigkeit zuliebe, Wünsche in Wirklichkeit umzusetzen. Das Buch kann aus vollem Herzen empfohlen werden als ein eindrucksvoller Versuch, moderne psychologische Erkenntnis und Intuition auf die Probleme der Soziologie und Staatskunst anzuwenden; von besonderem Interesse wird es für unsere amerikanischen Kollegen sein, deren Vertrautheit mit den gewählten Beispielen sie in der Schätzung seines Verdienstes sehr unterstützen wird. Ernest Jones.



Inhalt des vierten Heftes.

K. U. K. HOF-BUCHDRUCKEREI CARL FROMME IN WIEN.